

العدد الرابع عشر / جمادى الأولى ١٤٢٤هـ / يوليو ٢٠٠٣م



مجلة علمية دورية محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية وإحياء التراث





تُعنى المجلة بنشر البحوث العلمية وتحقيق التراث وَفْق الأمور التالية :

١ - ألا يكون البحث منشوراً من قبل على أي صورة من صور النشر ، ولا مرسلاً إلى جهة أخرى ، ويُعدّ إرساله إلى المجلة تعهداً بذلك . وفي حال قبوله للنشر في المجلة لا يسمح للباحث بنشره في مكان آخر إلا بعد مرور سنة كاملة على تاريخ نشره فيها .

٢ - ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة نال بها الباحث درجة علمية .

٣ - ألا يتجاوز ستين صفحة .

٤ - أن يكون متسماً بالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه ومصادره ، متوافقاً مع عنوانه ، بعيداً عن الحشو ، سليم اللغة ، دقيق التوثيق والتخريج ، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة ، وضبط المشكل ، وأن يراعى فيه سائر المعايير العلمية .

٥ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر في الحاشية لا في الصُلب .

٦ - أن ترقم حواشي كل صفحة على حدة .

٧ - أن يُقدَّم اسم الكتاب على اسم مؤلفه عند توثيق النصوص في الحواشي ، وكذلك في ثبت المصادر والمراجع .

٨ - ألا يشار في الحواشي إلى المعلومات المتعلقة بطبعة الكتاب المحال إليه ، إلا في حال اعتماد الباحث أكثر من طبعة للكتاب الواحد .

٩ - أن يراعى الابتداء بالتاريخ الهجري في كل ما يؤرخ .

١٠ - أن تكتب الأعلام الأجنبية أولاً بحروف عربية ، ثم باللاتينية لمن أراد .

١١ - أن تثبت المصادر والمراجع مستوفاة في آخر البحث مرتبة على حروف المعجم .

١٢ - أن توضع النماذج المخطوطة والصور التوضيحية في المكان المناسب .

١٣ - أن يُقدّم الباحث تعريفاً ببحثه محررا تام التحرير في نحو مئة كلمة ، ويفضل ترجمته إلى الإنكليزية .

١٤ - أن يُرفق البحث بسيرة ذاتية للباحث .

١٥ - أن يكون البحث مطبوعاً أو مكتوباً بخط واضح ، ومصححاً تصحيحاً كاملاً ، وترسل النسخة الأصلية للمجلة .

١٦ - لا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .

١٧ - يُشعر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلة .

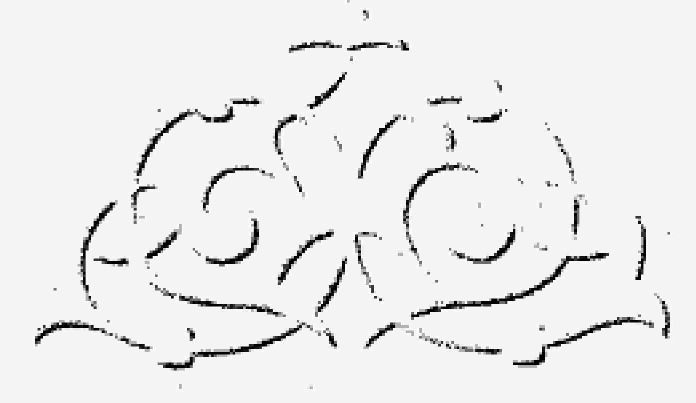
١٨ - يخضع ترتيب البحوث وتنسيقها في المجلة لاعتبارات فنية .

١٩ - يمنح صاحب البحث المنشور عشرين مستلة من بحثه ، وثلاث نسخ من العدد الذي نُشر له فيه ، إضافة إلى مكافأة مالية .

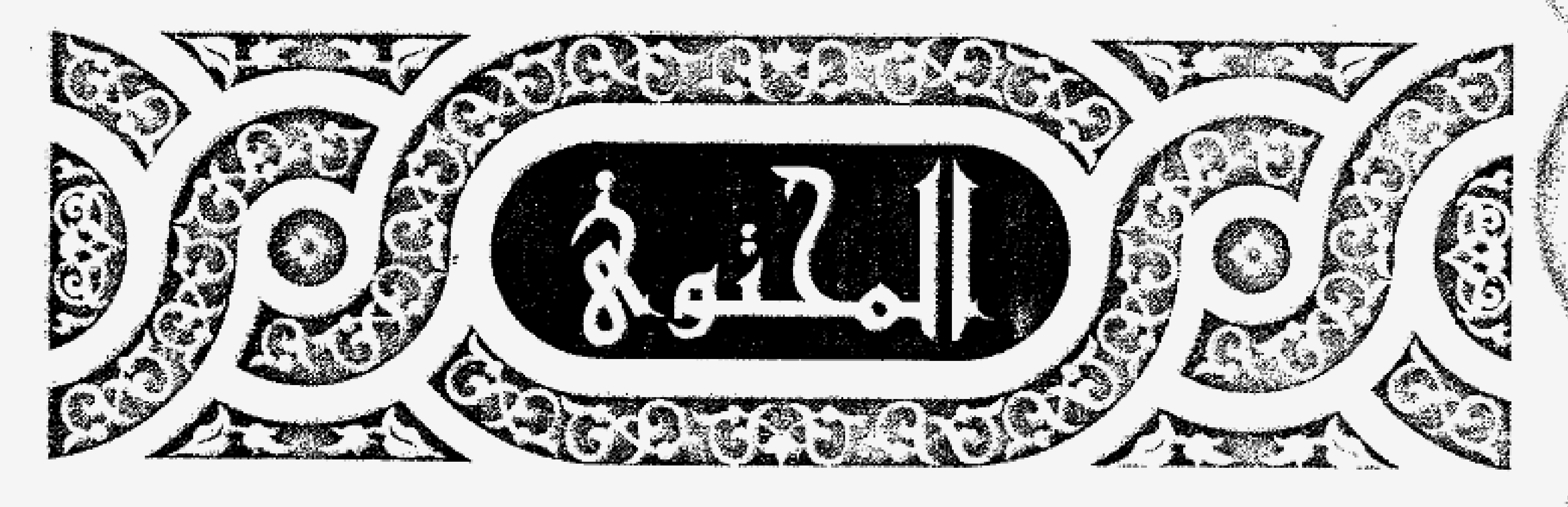
جميع المراسلات باسم مدير تحرير مجلة الأحمدية
دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث
ص.ب: ٢٥١٧١ دبي - الإمارات العربية المتحدة
هاتف: ٣٤٥٦٨٠٨ - ناسوخ (فاكس): ٣٤٥٣٢٩٩
E-mail: ahmadiah@bhothdxb.org.ae

المـوزعون المعتمدون

الإمارات	دار الحكمة - دبي	هاتف: ٢٢٦٥٣٩٤	فاكس: ٢٦٦٩٨٢٧
البحرين	مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف	هاتف: ٢٩٤٠٠٠	فاكس: ٢٩٠٥٨٠
السعودية	المكتبة المكية - مكة المكرمة	هاتف: ٥٣٤٠٨٢٢	فاكس: ٥٣٤٠٨٢٢
قطر	دار العروبة للصحافة والطباعة	هاتف: ٢٥٦٠٠١	فاكس: ٣٢٥٨٧٤
الكويت	الشركة المتحدة لتوزيع الصحف	هاتف: ٢٤٢١٤٦٨	فاكس: ٢٤٦٠٩٥٣
الأردن	شركة وكالة التوزيع الأردنية	هاتف: ٤٦٣٠١٩١	فاكس: ٤٦٣٥١٥٢
مصر	مؤسسة الأهرام - القاهرة	هاتف: ٥٧٩٦٣٢٦	فاكس: ٥٧٨٦٠٢٣
المغرب	الشركة العربية الإفريقية للتوزيع	هاتف: ٢٤٩٢٠٠	فاكس: ٢٤٩٢١٤
لبنان	المؤسسة اللبنانية العربية للتوزيع	هاتف: ٧٤٢٩٩٣	فاكس: ٧٤١٦٥٢



سعر النسخة: الإمارات العربية المتحدة (١٠ دراهم)، السعودية (١٠ ريالات)، الكويت (٨٠٠ فلس)، قطر (١٠ ريالات)، البحرين (٨٠٠ فلس)، عُمان (٥٠٠ بيسة)، مصر (٤ جنيهات)، سورية (٥٠ ليرة)، لبنان (٢٠٠٠ ليرة)، الأردن (دينار واحد)، اليمن (٧٠ ريالاً)، السودان (٧٥ ديناراً)، المغرب (٢٠ درهماً)، الجزائر (٢٥ ديناراً)، تونس (دينار واحد)، موريتانيا (٢٥٠ أوقية).
خارج الدول العربية (دولاران أمريكيان أو ما يعادلهما)
الاشتراكات السنوية: الإمارات العربية المتحدة (٣٠ درهماً)، الدول العربية والإسلامية (ما يعادل ١٠٠ درهم إماراتي) وما عداها (٤٥ دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها).



المحتوى



ف والتنضيد : حسن العزاني
صحيح : عمر محمد سيد



شعلة نار

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الهادي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين:

وبعد: فإن عددنا (الرابع عشر) هذا يصدر وقد أغلقت المدارس والجامعات أبوابها، وبدأ موسم العطلة الصيفية التي تمتد ما شاء الله، ويتوجه الطلاب فيها إلى قضاء أيامهم ولياليهم بعيداً عن الكتاب والدفتر والقلم والامتحان... وبعبارة أخرى: يسترخون إلى متعة التعطيل بعيداً عن هم التحصيل... وكأنهم لم يصدقوا أنهم أفلتوا من هذا العذاب الأليم! وقد سرح فكري في حالنا وحال علمائنا في طلبهم للعلم من قبل فرأيت الفرق واسعاً والبون شاسعاً... فإن أحدهم كان إذا سلك طريق العلم وذاق لذته انصرف إليه بكله، وأعطاه وقته كله في الفصول الأربعة، ونجد في تاريخنا وصفاً رائعاً في تشخيص «**الغليان العلمي**» الذي كانوا عليه وهو قولهم في وصف عدد من العلماء أنهم كانوا «**شعلة نار**»، ولنا أن نتخيل إذاً كيف كان إقبالهم على العلم واشتغالهم به وانصرافهم إليه واحتراقهم بحبه، ثم لنا أن نلقي نظرة على ما حولنا لندرك بسهولة ما آل إليه أمر طلاب العلم، ولنفسر بسهولة أيضاً تخلفنا وانحطاطنا وسوء حالنا العلمي، وتردّي مستوى التحصيل والأداء.

ولعلَّ من المفيد أن أذكّر نفسي وإخواني القراء، من الطلاب وغيرهم بذكر هؤلاء العلماء النبغاء المتوقدين ذكاءً ودأباً وحركة، المسابقين للزمن على سرعة مروره وانقضائه، الذين تثير فينا سيرهم الهمة والنشاط والتوقد، وتفتح أعيننا على صور جميلة محفزة:

١ـ فمنهم الإمام الحافظ الحجة النسابة محدّث الديار المصرية أبو محمد عبد الغني بن سعيد الأزدي المصري (٣٣٢-٤٠٩هـ).

رآه الإمام أبو الحسن الدارقطني البغدادي (٣٠٦-٣٨٥هـ) في رحلته إلى مصر، فلما عاد إلى بغداد سأله الإمام الحافظ الفقيه أبو بكر أحمد بن محمد البَرْقاني (٣٣٦-٤٢٥هـ):

هل رأيت في طريقك مَنْ يفهم شيئاً من العلم؟ قال: ما رأيت في طول طريقي إلا شاباً بمصر يقال له: عبد الغني، كأنه **شعلة نار**. وجعل يفخِّم أمره، ويرفع ذكره.

وحين دخل البرقاني مصر سمع منه.

وقد كانت رحلة الدارقطني إلى مصر في كهولته، وعبد الغني في شبابه، فكانت فرصة ذهبية له، فأقبل عليه واستفاد منه أشياء كثيرة، وحظي بثقته:

قال أبو الفتح منصور بن علي الطرسوسي: أراد الدارقطني الخروج من عندنا من مصر، فخرجنا معه نودعه، فلما ودعناه بكينا، فقال لنا: تبكون وعندكم عبد الغني بن سعيد وفيه الخلف؟

ومن العجيب أن الشيخ الكبير سمع كتاباً من تأليف هذا التلميذ النابه:

يقول عبد الغني: ابتدأت بعمل كتاب «المؤتلف والمختلف» فقدم علينا الدارقُطْني، فأخذت عنه أشياء كثيرة، فلما فرغت من تصنيفه، سألني أن أقرأه عليه ليسمعه مني، فقلت: عنك أخذت أكثره. قال: لا تقل هكذا، فإنك أخذته عني مُفَرَّقاً، وقد أوردتَهُ فيه مجموعاً، وفيه أشياء كثيرة أخذتها عن شيوخك. قال: فقرأته عليه!

وفي هذا الخبر دروس تربوية مهمة، منها تواضع العلماء، وحبهم للعلم وحرصهم على الازدياد منه أينما وجدوه، وتشجيعهم لطلابهم ورفع معنوياتهم، وتلقينهم أدب النفس عملياً، وسيأتي معنا في المثال الثاني أن الحافظ عبد الغني فعل مع أحد تلاميذه ما فعله معه شيخه الدارقطني، فقد حدّث عنه، وكتب عنه أشياء في تصانيفه... وكذلك فعل البرقاني تلميذ الدارقطني مع تلميذه الخطيب البغدادي: قال الذهبي: «ومن همته أنه سمع من تلميذه أبي بكر الخطيب، وحدّث عنه في حياته... قال الخطيب: كنت كثيراً أذاكره بالأحاديث فيكتبها عني، ويضمنها جموعه».

٢- ومنهم الإمام الحافظ البارع الأوحد الحجة أبو عبد الله محمد بن علي الصُوري ثم البغدادي (٣٧٦-٤٤١هـ) :

كان من أئمة السنة الأعلام، وله شعر رائق، وعنه أخذ الإمام الخطيب البغدادي (ت:٤٦٣هـ) علمَ الحديث، وممن حدَّث عنه شيخه الحافظ عبد الغني الأزدي السابق الذكر، وكتب عنه أشياء في تصانيفه، وصرَّح باسمه في بعضها، ومرة يقول: حدثني الورد بن علي. وهذه مفخرة كبيرة للصُوري، ولا غرابة فقد قال عنه عبد المحسن الشيحي التاجر: ما رأيت مثل الصوري! كان كأنه **شعلة نار**، بلسان كالحسام القاطع.

٣- ومنهم الشيخ الإمام الحافظ الثقة المسند محدث أصبهان، أبو سعد أحمد بن محمد البغدادي الأصل، الأصبهاني (٤٦٣-٥٤٠هـ) :

ارتحل إلى بغداد وله ست عشرة سنة وقد تنبه، فصادف الشيخ الصالح مسند الوقت أبا نصر العباسي الزينبي البغدادي قد مات (توفي سنة ٤٧٩هـ)، فمن حزنه على فوت الأخذ عنه جعل يلطم على رأسه ويبكي، ويقول: من أين أجد عليَّ بن الجعد عن شعبة؟

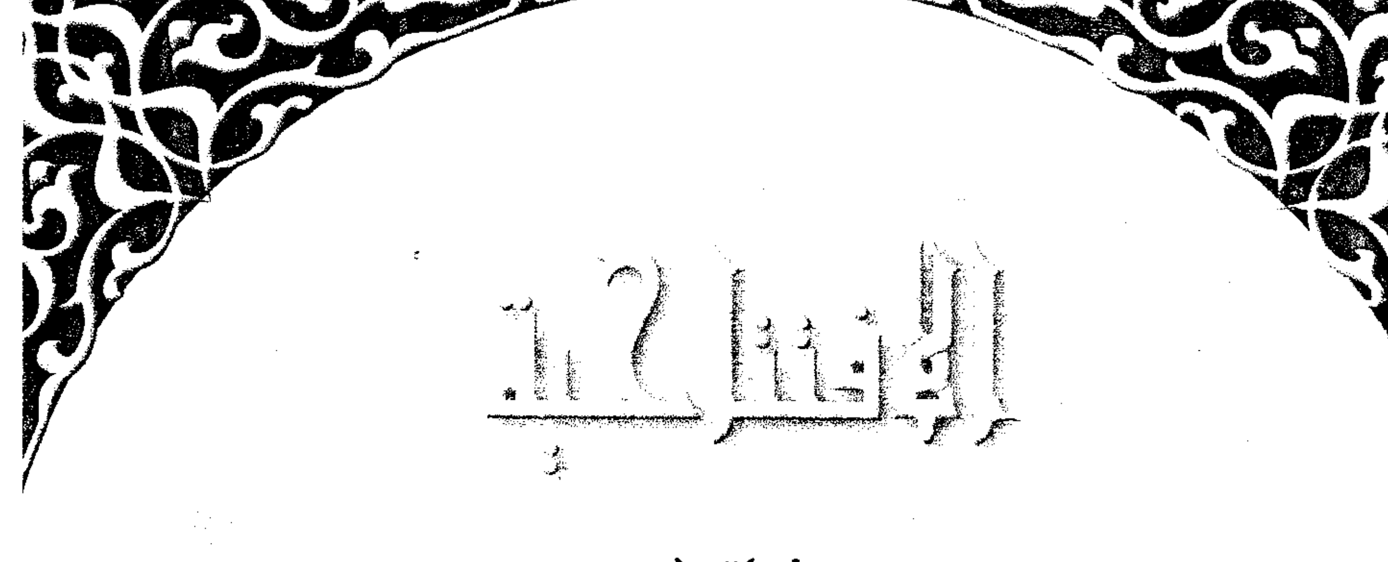
قال عبد الله بن مرزوق الحافظ: أبو سعد بن البغدادي **شعلة نار**!

وكان إلى علمه حُلوَ الشمائل، له أخلاق لطيفة ومحاسن جميلة: قال الإمام السمعاني: استمليتُ عليه بمكة والمدينة، وكتب عني، قال لي مرةً: أوقفتك. واعتذر، فقلت: يا سيدي، الوقوفُ على باب المحدث عزٌ. فقال: لك بهذه الكلمة إسنادٌ؟ قلت: لا. قال: أنتَ إسنادُها.

وفي قول السمعاني: « كتب عني » ما يؤكد هذه الخصلة النبيلة، والخلة الجليلة التي تبين قيمة العلم وارتباطها التام بقيمة الخُلق في حضارة الإسلام.

وفي قول السمعاني أيضاً: « يا سيدي الوقوف على باب المحدِّث عز » أدب رفيع يغيظ ويزخر بسمو تلك النفوس الطاهرة العظيمة.

٤- ومنهم الإمام العلامة المحدث الحافظ المفتي، شيخ الإسلام أبو طاهر أحمد بن محمد السلفي الأصبهاني (٤٧٥-٥٧٦هـ) :



شعلة نار

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الهادي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين:

وبعد: فإن عددنا (الرابع عشر) هذا يصدر وقد أغلقت المدارس والجامعات أبوابها، وبدأ موسم العطلة الصيفية التي تمتد ما شاء الله، ويتوجه الطلاب فيها إلى قضاء أيامهم ولياليهم بعيداً عن الكتاب والدفتر والقلم والامتحان... وبعبارة أخرى: يسترخون إلى متعة التعطيل بعيداً عن هم التحصيل... وكأنهم لم يصدقوا أنهم أفلتوا من هذا العذاب الأليم! وقد سرح فكري في حالنا وحال علمائنا في طلبهم للعلم من قبل فرأيت الفرق واسعاً والبون شاسعاً... فإن أحدهم كان إذا سلك طريق العلم وذاق لذته انصرف إليه بكله، وأعطاه وقته كله في الفصول الأربعة، ونجد في تاريخنا وصفاً رائعاً في تشخيص «**الغليان العلمي**» الذي كانوا عليه وهو قولهم في وصف عدد من العلماء أنهم كانوا «**شعلة نار**»، ولنا أن نتخيل إذاً كيف كان إقبالهم على العلم واشتغالهم به وانصرافهم إليه واحتراقهم بحبه، ثم لنا أن نلقي نظرة على ما حولنا لندرك بسهولة ما آل إليه أمر طلاب العلم، ولنفسر بسهولة أيضاً تخلفنا وانحطاطنا وسوء حالنا العلمي، وتردّي مستوى التحصيل والأداء.

ولعلَّ من المفيد أن أذكّر نفسي وإخواني القراء، من الطلاب وغيرهم بذكر هؤلاء العلماء النبغاء المتوقدين ذكاءً ودأباً وحركة، المسابقين للزمن على سرعة مروره وانقضائه، الذين تثير فينا سيرهم الهمة والنشاط والتوقد، وتفتح أعيننا على صور جميلة محفزة:

١ـ فمنهم الإمام الحافظ الحجة النسابة محدّث الديار المصرية أبو محمد عبد الغني بن سعيد الأزدي المصري (٣٣٢-٤٠٩هـ).

رآه الإمام أبو الحسن الدارقطني البغدادي (٣٠٦-٣٨٥هـ) في رحلته إلى مصر، فلما عاد إلى بغداد سأله الإمام الحافظ الفقيه أبو بكر أحمد بن محمد البَرْقاني (٣٣٦-٤٢٥هـ):

هل رأيت في طريقك مَنْ يفهم شيئاً من العلم؟ قال: ما رأيت في طول طريقي إلا شاباً بمصر يقال له: عبد الغني، كأنه **شعلة نار**. وجعل يفخِّم أمره، ويرفع ذكره.

وحين دخل البرقاني مصر سمع منه.

وقد كانت رحلة الدارقطني إلى مصر في كهولته، وعبد الغني في شبابه، فكانت فرصة ذهبية له، فأقبل عليه واستفاد منه أشياء كثيرة، وحظي بثقته:

قال أبو الفتح منصور بن علي الطرسوسي: أراد الدارقطني الخروج من عندنا من مصر، فخرجنا معه نودعه، فلما ودعناه بكينا، فقال لنا: تبكون وعندكم عبد الغني بن سعيد وفيه الخلف؟

ومن العجيب أن الشيخ الكبير سمع كتاباً من تأليف هذا التلميذ النابه:

يقول عبد الغني: ابتدأت بعمل كتاب «المؤتلف والمختلف» فقدم علينا الدارقُطْني، فأخذت عنه أشياء كثيرة، فلما فرغت من تصنيفه، سألني أن أقرأه عليه ليسمعه مني، فقلت: عنك أخذت أكثره. قال: لا تقل هكذا، فإنك أخذته عني مُفَرَّقاً، وقد أوردتَهُ فيه مجموعاً، وفيه أشياء كثيرة أخذتها عن شيوخك. قال: فقرأته عليه!

وفي هذا الخبر دروس تربوية مهمة، منها تواضع العلماء، وحبهم للعلم وحرصهم على الازدياد منه أينما وجدوه، وتشجيعهم لطلابهم ورفع معنوياتهم، وتلقينهم أدب النفس عملياً، وسيأتي معنا في المثال الثاني أن الحافظ عبد الغني فعل مع أحد تلاميذه ما فعله معه شيخه الدارقطني، فقد حدّث عنه، وكتب عنه أشياء في تصانيفه... وكذلك فعل البرقاني تلميذ الدارقطني مع تلميذه الخطيب البغدادي: قال الذهبي: «ومن همته أنه سمع من تلميذه أبي بكر الخطيب، وحدّث عنه في حياته... قال الخطيب: كنت كثيراً أذاكره بالأحاديث فيكتبها عني، ويضمنها جموعه».

٢- ومنهم الإمام الحافظ البارع الأوحد الحجة أبو عبد الله محمد بن علي الصُوري ثم البغدادي (٣٧٦-٤٤١هـ):

كان من أئمة السنة الأعلام، وله شعر رائق، وعنه أخذ الإمام الخطيب البغدادي (ت:٤٦٣هـ) علمَ الحديث، وممن حدَّث عنه شيخه الحافظ عبد الغني الأزدي السابق الذكر، وكتب عنه أشياء في تصانيفه، وصرَّح باسمه في بعضها، ومرة يقول: حدثني الورد بن علي. وهذه مفخرة كبيرة للصُوري، ولا غرابة فقد قال عنه عبد المحسن الشيحي التاجر: ما رأيت مثل الصوري! كان كأنه **شعلة نار**، بلسان كالحسام القاطع.

٣- ومنهم الشيخ الإمام الحافظ الثقة المسند محدث أصبهان، أبو سعد أحمد بن محمد البغدادي الأصل، الأصبهاني (٤٦٣-٥٤٠هـ):

ارتحل إلى بغداد وله ست عشرة سنة وقد تنبه، فصادف الشيخ الصالح مسند الوقت أبا نصر العباسي الزينبي البغدادي قد مات (توفي سنة ٤٧٩هـ)، فمن حزنه على فوتِ الأخذ عنه جعل يلطم على رأسه ويبكي، ويقول: من أين أجد عليَّ بن الجعد عن شعبة؟

قال عبد الله بن مرزوق الحافظ: أبو سعد بن البغدادي **شعلة نار!**

وكان إلى علمه حُلوَ الشمائل، له أخلاق لطيفة ومحاسن جميلة: قال الإمام السمعاني: استمليتُ عليه بمكة والمدينة، وكتب عني، قال لي مرةً: أوقفتك. واعتذر، فقلت: يا سيدي، الوقوفُ على باب المحدث عزٌ. فقال: لك بهذه الكلمة إسنادٌ؟ قلت: لا. قال: أنتَ إسنادُها.

وفي قول السمعاني: «كتب عني» ما يؤكد هذه الخصلة النبيلة، والخلة الجليلة التي تبين قيمة العلم وارتباطها التام بقيمة الخُلق في حضارة الإسلام.

وفي قول السمعاني أيضاً: «يا سيدي الوقوف على باب المحدِّث عز» أدب رفيع يفيض ويزخر بسمو تلك النفوس الطاهرة العظيمة.

٤- ومنهم الإمام العلامة المحدث الحافظ المفتي، شيخ الإسلام أبو طاهر أحمد بن محمد السِلفي الأصبهاني (٤٧٥-٥٧٦هـ):

ارتحل في طلب العلم، وله أقل من عشرين سنة، ولم يعد إلى بلده بعد ذلك، فدخل بغداد ثم بلاداً كثيرة أخرى، وبقي في الرحلة ثمانية عشر عاماً، يكتب الحديث والفقه والأدب والشعر، ثم استوطن ثغر الإسكندرية بضعاً وستين سنة، وإلى أن مات ينشر العلم ويحصّل الكتب التي قلّ ما اجتمع لعالمٍ مثلُها في الدنيا، وارتحل إليه خلقٌ كثير جداً، من المشرق والمغرب، ومنهم السلطان صلاح الدين الأيوبي وإخوته وأُمراؤه فسمعوا الحديث منه.

هذا الإمام الكبير قال عنه محدث بغداد أبو الفضل ابن ناصر السلامي (ت: ٥٥٠هـ): كان ببغداد كأنه **شعلة نار** في تحصيل الحديث.

٥- ومنهم الإمام العلامة الحافظ الكبير المجوِّد، محدِّثُ الشام، ثقة الدين، أبو القاسم ابن عساكر الدمشقي الشافعي صاحب «تاريخ دمشق» (٤٩٩-٥٧١هـ).

رحل في طلب العلم إلى بلادٍ كثيرة، وعدد شيوخه الذي في «معجمه» (١٣٠٠) شيخ بالسماع، و(٤٦) شيخاً أنشدوه، وعن (٢٩٠) شيخاً بالإجازة. كما أخذ عن بضع وثمانين امرأة لهن «معجم» كذلك!

قال الذهبي: «صنف الكثير، وكان فهماً حافظاً متقناً ذكياً بصيراً بهذا الشأن، لا يُلحق شأوه، ولا يُشق غباره، ولا كان له نظير في زمانه».

وقال عنه الإمام الحافظ أبو العلاء الحسن بن أحمد الهمذاني (٤٨٨-٥٦٩هـ): «ما كان يُسمَّى أبو القاسم ببغداد إلا **شعلة نار** من توقده وذكائه وحسن إدراكه».

وهذا التوقد والذكاء وحسن الإدراك أنتج آثاراً علمية خالدة وحسبه منها كتابه الكبير «تاريخ دمشق» المطبوع في (٧٠) مجلداً - على نقص فيها -!

٦- ومنهم الإمام المقرئ الفقيه الأديب الصالح أبو عبد الله محمد بن أحمد الموصلي الحنبلي الملقب بـ«شُعلة» (٦٢٣-٦٥٦هـ).

وصفه ابن الجزري بقوله: «إمام ناقل، وأستاذ عارف كامل، وصالح زاهد... قرأ القراءآت صغيراً على علي بن عبد العزيز الإربلي [ت:٦٨٨هـ]، ثم سمع منه شيخه المذكور تصانيفه!» وفي هذا دلالات لا تخفى على فضل الشيخ والتلميذ، وفضل هذه التصانيف.

قال الذهبي: «كان شاباً فاضلاً، ومقرئاً محققاً، ذا ذكاء مفرط، وفهم ثاقب، ومعرفة تامة بالعربية واللغة، وشعره في غاية الجودة، نظم في الفقه والتاريخ وغيره، وكان مع فرط ذكائه صالحاً زاهداً متواضعاً».

قلت: ويبدو أنه لما ذُكر من ذكائه ورفعة همته واشتغاله لُقِّبَ بـ« **شعلة** »، ولم يعش سوى ثلاث وثلاثين سنة!

ومن تصانيفه:

- كنز المعاني في شرح حرز الأماني «الشاطبية». ط

- صفوة الراسخ في علم المنسوخ والناسخ. ط

٧- ومنهم الإمام العلامة المفنن القاضي محمد بن محمد الحكمي الأندلسي الغرناطي المالكي (٨٠٦-٨٤٠هـ):

قدم القاهرة سنة (٨٣٦هـ) وأخذ عن الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت:٨٥٢هـ)، وظهرت له فضائله، فنوّه به عند السلطان الأشرف برسباي الدقماقي الظاهري صاحب مصر (ت: ٨٤١هـ) حتى ولاه في سنة (٨٣٧هـ) قضاء المالكية بمدينة «حماة» في بلاد الشام، فحُمدت سيرته جداً، وسار سيرةَ السلف الصالح، ودخل القدس وحلب ثم سافر إلى بلاد الروم فمات بـ« برصا».

وقد وصفه محدِّث حلب البرهان سبط ابن العجمي (ت:٨٤١هـ) بـ« الشيخ الإمام العالم العلامة ذي الفنون قاضي الجماعة».

وقال: «إنه إنسان حسن، إمام في علومٍ منها الفقه والنحو وأصول الدين وغير ذلك، نظيف اللسان، معظِّم للأئمة وأهل العلم والخير، مستحضر للتاريخ ولعلومٍ، كأنها بين عينيه، مع التؤدة والسكون وشبْع النفس». وهذه أوصاف جميلة رفيعة جدير بطالب العلم الاتصاف بها.

ووصفه ابن حجر بأنه «كان **شعلة نار** في الذكاء، كثير الاستحضار، عارفاً بعدة علوم خصوصاً العربية» قال: «وقد قرأ عليّ في علوم الحديث وكان حسن الفهم». ولا ننسى أنه لم يتجاوز الرابعة والثلاثين من العمر.

وبعد: فهذه شذرات من سير هؤلاء الأئمة الأعلام - رحمهم الله تعالى وجزاهم عن الإسلام والمسلمين خيراً - وهي شذرات تغذي القلب والعقل والروح، وتنهض بالهمة، وتقْدح العزيمة، وتبصر المتأمل فيها بمسالك الخير ومواقع الرشد.

والذي يجمع بين هؤلاء الأعلام هذا الوصف الجميل «**شعلة نار**» الذي أرجو أن يعود إلى صفوف طلابنا مرة أخرى.

وعلى من أراد الدنيا ومن أراد الآخرة أن يقتدي بهؤلاء، ويشتعل كاشتعالهم، ليرى ما يثمر هذا الاشتعال من ثمار غالية في التعليم والتأليف والسلوك.

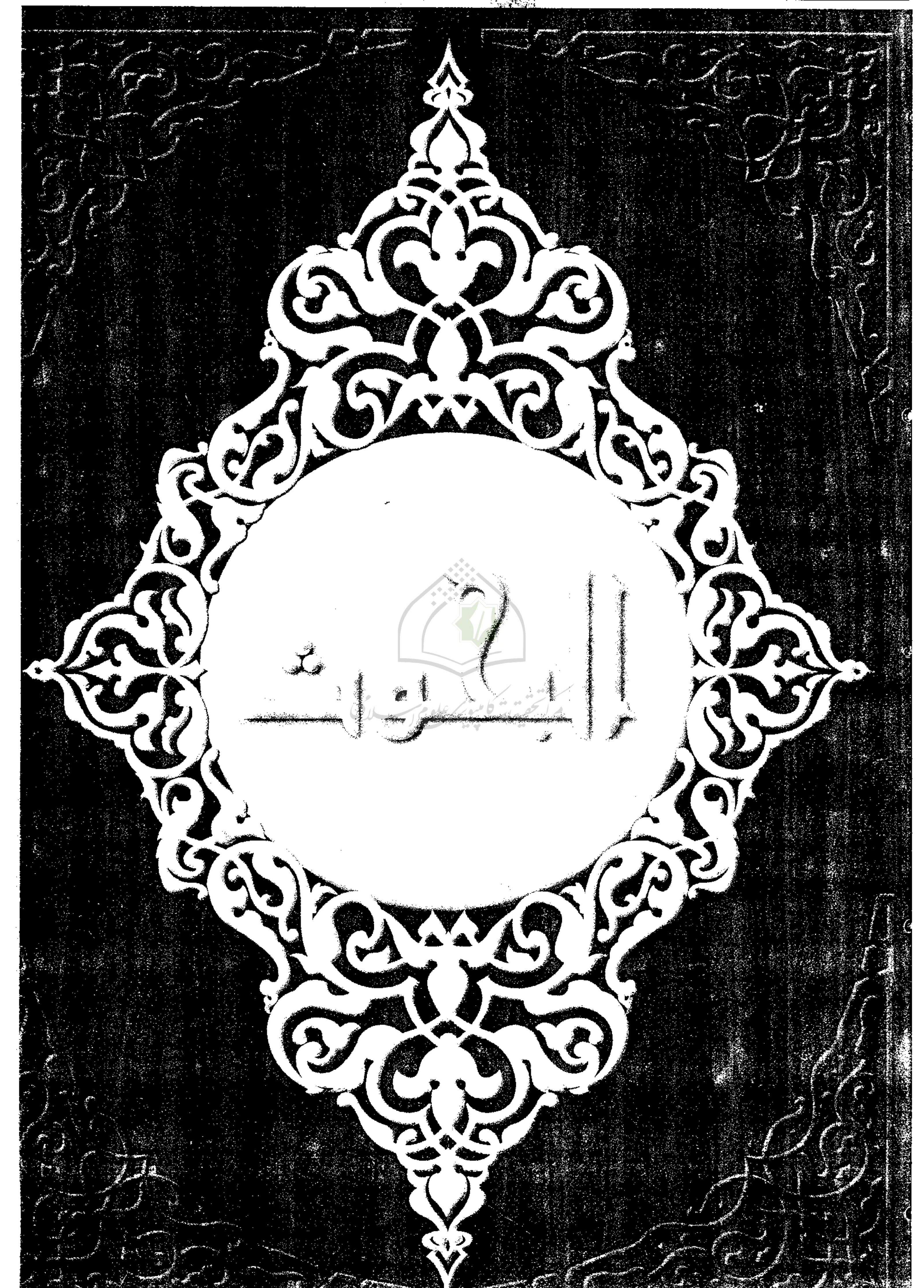
لقد عشعش الكِسل في نفوس طلابنا، وأصاب الشلل هممهم وعزائمهم، ونال الزهد في معالي الأمور من قلوبهم، وأصابهم التهاون والتقاعس في مقاتلهم، وقلَّ النبوغ، وعزَّ الابداع، والله المرجو أن يطرد بأنوار لطفه ظلماتِ جهلنا، وأن يداوي بنفحات بُره أمراضَ نفوسنا، وأن ينبهنا من رقدات غفلاتنا، ويعيدنا إلى باب رحمته وكرامته، وأن يعزنا بخدمة دينه وعلوم دينه.

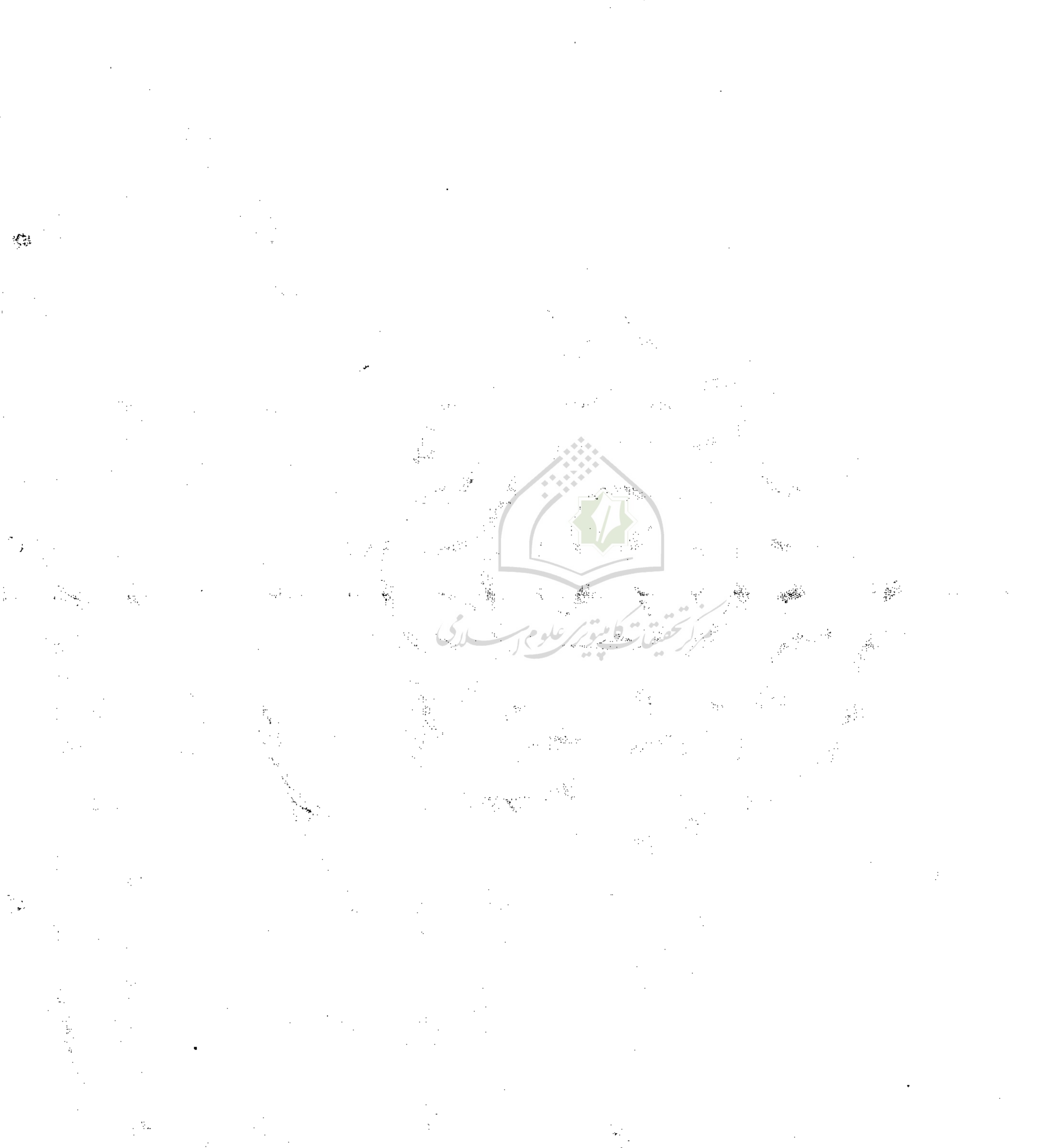
إنه أكرم مسؤول وأرحم مأمول.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد معلِّم الناس الخير، وعلى آله وصحبه وحزبه.

د. عبد الحكيم الأنيس

مدير التحرير







د. علي بن عبد الله الشهري *

التعريف بالبحث

هذا البحث يتحدث عن وقوع الحذف في سياق القصص في القرآن الكريم، والحذف من طرائق الأسلوب العامة في التنزيل؛ ولكنه جاء في القصص على نحو من الخصوصية والتفرّد اختلف به عما سواه. فجاء البحث ليعالج تلك الكيفية التي جاء عليها ويبين أسبابها على هذا النحو: استهللته بالحديث عن الإيجاز عند أهل البلاغة، ثم الإيجاز في القصص القرآني؛ إذ إن الحذف أحد ركني الإيجاز، ثم بينت مكانة الحذف، والمراد به في موضوعنا، ثم فصلت أسباب الحذف في سياق القصص، ثم أنهيته بخاتمة أشرت فيها إلى بعض ما ظهر لي من نتائج من خلاله.

* أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية في كلية التربية ـ جامعة الملك فيصل / الهفوف ـ الأحساء بالمنطقة الشرقية. ولد في قرية (آل علبة) تنومة محافظة النماص بلاد بني شهر في المملكة العربية السعودية سنة (١٣٨١هـ) وحصل على درجة الماجستير من كلية الشريعة بجامعة أم القرى سنة (١٤٠٧هـ / ١٩٨١م) والدكتوراه من كلية الدعوة وأصول الدين في الجامعة المذكورة سنة (١٤١٦هـ / ١٩٩٦م) بتقدير ممتاز، وكانت رسالته «البراهين في القرآن الكريم».

المقدمة

نحمدك اللهمّ بجميع محامدك كلها ما علمنا منها وما لم نعلم، على جميع آلائك كلها ما علمنا منها وما لم نعلم ، ونصلي ونسلم على الداعي إلى رضوانك ، الهادي إلى سبيلك ، المبلّغ إلينا كتابك نبينا وحبيبنا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد :

فإن القرآن معجز بلفظه ومعناه ، وإنّ من أعظم وجوه إعجازه وأكبرها شهادة على ذلك نظمه العجيب ، وأسلوبه المستقيم ، وبناءه المحكم . ولئن تعددت الوجوه الأخرى وقوي أثرها في تحقيق الإعجاز إلا أن هذا يبقى شعارها، والمقدّم عليها ؛ لأنه من قبيل ما تتقاربه النفوس ، وتملك أداته ، وتجري في حياتها على شبه طريقته وجنسه ، فإذا أرادت أن تماثله وتحاكيه عجزت وكلّت ، فهو المُطْمِع الممتنع الذي كلما ازدادتْ به إغراءً ازداد عنها عُلواً وبُعداً.

وقد احتفل به العلماء ممن تكلّموا في بلاغة القرآن وإعجازه ، وأوسعوا له في كتبهم ، وأتوا على كثير من جوانبه التي تصف أسباب قوته وسبقه .

ومن بين ما تعرّضوا له أسلوب الحذف الذي يُعدّ إحدى دعامتي الإيجاز في القرآن الكريم ، ويقوم عليه مبنى كثير من آي الكتاب وموضوعاته . وقد عالجوا – رحمهم الله – هذا المذهب اللغوي، وعُنوا بتحقيقه ، وضربوا له الأمثلة والشواهد .

ولكن الحديث عن هذا الموضوع وأمثاله من الدراسات القرآنية يبقى محكوماً بأمرين : أولهما : اتساع ميدانه . وثانيهما : كثرة نظائره . مما يجعل الأئمة حين يتكلمون عنها مجتمعة يوجزون في بيانها ، ويقتصدون في تتبع جوانبها جرياً على الحاجة والرغبة في عدم تضخّم أوعيتها من الأسفار ، أو نحو ذلك من العلل – إلاّ إذا أُفرِد أحدها بدراسة مستقلة فقد يكون له حينئذٍ ضرب من الإحاطة والتفصيل، وهذا فيما علمت قليل – فإذا أنعم المتتبع فيها نظره ، وأرجع إليها بصره خلص إلى كثير مما طواه ذلك التعميم ، واختلسه ذلك الإيجاز ، وخرج بنتائج وملاحظات ، واهتدى إلى بعض الحكم والأسرار التي تقتضيها طبيعة التفاوت بين

الموضوعات ، وتفرضها خصوصية كل منها حين يطبق عليها المذهب الواحد. ومثل هذا ظاهر في أسلوب الحذف فإن الحديث عنه في القرآن جملة يُوحي باستواء أطرافه في كل موضع ، وانتظام قواعده في كل موقع . وهذا حكم يمكن القول بتوفره إلى حدّ ما ، غير أن المستقري للحذف ما يفتأ أن يصدر بأحكام أُخَرَ من شأنها أن تكون استكمالاً وتتميماً للحكم العام الأول ، وهي أكثر دقة وخصوصية . هذه الأحكام يصيغها حال المنزّل وملابساته ، ومن أدلّ ما يصدق عليه هذا القول قصص القرآن الكريم ، فإنه قد وقع الحذف في سياقه كما وقع في غيره ، ومع اشتماله على القدر المشترك من قانونه إلاّ أنه قد تحرر من بعض قيوده ، وتخطى في كثير من الأحوال حدوده ، ومَنَحَنَا للحذف مفهوماً زاد به على ما سواه ، مفهوماً يسيغه العقل ، وتطمئن إليه النفس، وتستعذبه ذائقة الفنّ ، من طول المحذوف إلى حسن الإنابة عنه ، إلى تمكّن أسبابه وغير ذلك . ومما لا ريب فيه أن سرّ ذلك التميّز ، ومردّ تلك المنقبة يكمن في مادة القصص التي يباين بها موضوعات الكتاب ، ويستولي بها على حظ كبير من ميول الأسماع ، وانقياد الأفئدة .

والحق أنه ما بالقصص في العناية من عُدْم ، وما يبحثونه من قلّة ، فلقد بوّأته تلك المزيّة مكانة عند الباحثين من أهل العلم فاضت بها أقلامهم في كثير من وجوهه على اختلاف بين ما كتبوا وتنوّع ، وطول وقصر . ولكني رأيته في موضوع الحذف قد عُومِل معاملة غيره ، فما استُشهِد به من آيات القصص هنالك قد جاء اتفاقاً في إطار التنزيل عامةً ، غير مقصود لذاته . فلما كان ذلك كذلك ، وتبيّن أن للقصص مع الحذف وضعاً يباين غيره لاجرم حسن الوقوف عنده ، والنظر فيما انفرد به ، والعمل على تحقيقه ، والتنويه بمكانه . وقد تطلّعت إلى تلك البادرة مذْ تبين لي فضله على تخوّف منّي ألا أكون مُسِدّا ؛ للين قناتي ، وضعف أداتي ، ولكني خشيت إن أنا تباعدت عنه وأهملته أن يبقى ذلك الخير حبيس أكمامه ، فتوكلت على الله واستعنته للشروع فيه، وسميته : أسلوب الحذف في سياق القصص القرآني . ورتبت الكلام فيه على مقدمة وفصلين وخاتمة . تكلمت في **المقدمة** – كما علمت – عن أهمية الموضوع

وسبب بحثه . **والفصل الأول** ضمّنته لمحة موجزة عن الإيجاز والحذف ويتلخص في أربع مسائل :

المسألة الأولى : الإيجاز عند أهل البلاغة .

المسألة الثانية : الإيجاز في القصص القرآني .

المسألة الثالثة : مكانة الحذف .

المسألة الرابعة : المراد بالحذف في موضوعنا .

وأما **الفصل الثاني** : فبينت فيه أسباب الحذف في سياق القصص، ثم أتبعته بالخاتمة وفيها إيجاز لبعض نتائج البحث .

وقد لزمت القصد فيه ما وسعني ، بل أنا إلى الإيجاز أقرب ؛ لأن الغاية التعريف به والدلالة عليه ، ولأولي العلم بعد ذلك لمن شاء متسع . ولئن شابه شيء من الجرأة فإنها مقيدة كما أحسبها إن شاء الله بالحيطة والاحتراز . ومَنْ تطلّب العيب وجده ، ومن تتبّع العثرات لم تُعْوِزه . والله يحفظنا من الميل والزلل فيما نرومه من القول والعمل . وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

الفصل الأول

المسألة الأولى : الإيجاز عند أهل البلاغة

الإيجاز عند أهل البلاغة على ضربين :

أحدهما : إيجاز القصر . ويقوم على تقارب الكلم ، واتساع معناه ، وذلك بتخيّر اللفظ الجزل وضمّه إلى ما يناسبه ، في قوة مطابقة للمعنى ، وسلامة من التطويل والحشو . وهذا لا حذف فيه، كقوله تعالى: ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ...** ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿ **يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ...** ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** ﴾[٣] . فإن هذه الجمل القصار قد استوعب كلٌّ منها من المعنى ما لو أراد أحد أن يؤديه لما تأتّى له إلاّ بأضعاف ذلك من الكلام .

الضرب الثاني : إيجاز الحذف . ويكون بالاستغناء عن شيء من اللفظ إما جملة أو أقلّ منها أو أكثر من جملة، ويكون ترك هذا المحذوف وطرحه أحمد من ذكره . ويرجع تقديره إلى اقتضاء السياق الذي يدلّ عليه ، وينبئ عن ضرورة الحاجة إليه كقوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ** ﴾[٤] . أي لكان هذا القرآن[٥] . وقوله تعالى: ﴿ **وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...** ﴾[٦] كأنه قيل: حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير[٧] . ونحو ذلك . ولكلا الضربين منزلة عالية من اللغة وأثر في العربية عظيم . بيد أن التفاوت في تحقيقهما بين أهل

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٧٩ .

(٢) سورة المنافقون، الآية ٤ .

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٩٩ .

(٤) سورة الرعد، الآية ٣١ .

(٥) النكت في إعجاز القرآن للرماني ص (٧٦) وتفسير القرطبي ٩ / ٣١٩ .

(٦) سورة الزمر، الآية ٧٣ .

(٧) النكت للرماني ص (٧٦) .

اللسان فسيح المجال ، والوصول إلى الغاية الحسنى منهما صعب المنال . ومن أراد أن يقف على وجه التمام في ذلك ومنتهى الكمال فدونه كتاب الله الكريم من أمثال ما تقدم ذكره من الآيات، وأينما قلّب طرفه فإنه يجد ما تقرّ به عينه وينشرح له صدره ، وما يعلو على إدراكه من ذلك أكثر(١) .



(١) هناك من العلماء من اعتنى بتقدير المحذوف في سور القرآن كالعزّ بن عبدالسلام في كتابه : الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز . إلاّ أنه لم يشر إلى طِلْبتنا في هذا البحث .

المسألة الثانية : الإيجاز في القصص القرآني

لا يختلف القصص في القرآن عن سائر موضوعات الكتاب في خصائصه ، وطريقة عرضه، وسمات أسلوبه ، إلاّ ما تقتضيه طبيعة الموضوع نفسه . ولذا فإن ما أشرت إليه من وصف للإيجاز بنوعيه سائر في الكتاب جميعه لا نستثني شيئاً من موضوعاته بما في ذلك القصص الذي يظهر فيه جلياً . فمن أمثال ما جاء فيه من قبيل الضرب الأول قوله تعالى: ﴿ **وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ** ﴾(١) قال ابن أبي الإصبع رحمه الله(٢) في التحرير: « فإنه سبحانه أتى في هذه الآية الكريمة بأمرين، ونهيين، وخبرين متضمنين بشارتين، في أسهل نظم، وأحسن لفظ، وأوجز عبارة . ولم يخرج الكلام عن الحقيقة في شيء من ذلك »(٣) .

ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ** ﴾(٤) فإن هذه الآية قد استوقفت علماء البيان كثيراً ، وخلبت ألبابهم ، وأتوا من وصف إعجازها ووجازتها على كل معجب . مثل ما تحدث به شيخ الصناعتين: عبدالقاهر الجرجاني(٥) رحمه الله، في الدلائل(٦)، وأمثاله. يقول

---

(١) سورة القصص، الآية ٧ .

(٢) هو : أبو محمد زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالواحد بن ظافر بن عبدالله بن أبي الإصبع العدواني البغدادي ثم المصري، كان إماماً في الأدب بليغاً ناقداً مبدعاً، وله شعر رائق، وله جهد في وضع أسس صناعة الكلام واستخراج البديع من القرآن الكريم والشعر والنثر، ووضع في ذلك التصانيف الحسنة منها : تحرير التحبير ، وبديع القرآن ، والخواطر والسوانح في أسرار الفواتح، توفي رحمه الله بمصر سنة ٦٥٤هـ . فوات الوفيات للكتبي ٢/٣٦٣ رقم (٢٩٠) ، حسن المحاضرة ١/٥٦٧ رقم (٤٩) ، شذرات الذهب ٥/٢٦٥ ، الأعلام ٤/٣٠، مقدمة كتاب التحرير للمحقق.

(٣) ص (٤٦٩) .

(٤) سورة هود، الآية ٤٤ .

(٥) هو: عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني أبو بكر النحوي، فارسي الأصل جرجاني الدار ، كان من كبار أئمة العربية والبيان، شافعياً أشعرياً ، وكان مقصوداً من جميع الجهات ، مع الدين المتين ، والورع والسكون ، صنف التصانيف منها : المغني في شرح الإيضاح ، والمقتصد شرح الإيضاح كذلك ، ودلائل الإعجاز ، وأسرار البلاغة ، ورسالة في إعجاز القرآن، توفي رحمه الله سنة إحدى وقيل أربع وسبعين وأربعمائة . طبقات الشافعية الكبرى ٥/١٤٩ رقم (٤٦٧) . طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/٢٧١ رقم (٢١٥) . إنباه الرواه على أنباه النحاة ٢/١٨٨ رقم (٤٠٢) . بغية الوعاة ٢/١٠٦ رقم (١٥٥٧) . طبقات المفسرين للداودي ١/٣٣٠ رقم (٢٩٥) . شذرات الذهب ٣/٣٤٠ .

(٦) انظر: ص (٤٥) .

الزمخشري رحمه الله[١] بعد الكلام عنها : « ... ولما ذكرنا من المعاني والنكت إستفصح علماء البيان هذه الآية ورقّصوا لها رؤوسهم ... »[٢] .

ومما جاء على الضرب الثاني : قوله تعالى : ﴿ **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ** ﴾[٣] أي : أهل القرية . وقوله تعالى : ﴿ **وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ * فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ** ﴾[٤] قال في الدلائل : « ففيهما حذفُ مفعولٍ في أربعة مواضع إذ المعنى : ﴿ **وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ** ﴾ أغنامهم أو مواشيهم و﴿ **امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ** ﴾ غنمهما و﴿ **قَالَتَا لا نَسْقِي** ﴾ غنمنا ﴿ **فَسَقَىٰ لَهُمَا** ﴾ غنمهما »[٥] ونظائر هذه كثير . ولسنا نمعن في بيان هذا النوع من الحذف الذي قد استفاض علمه ، وأوفاه البلغاء والمفسرون حقه ، ولكنا أردنا أن يحصل التمييز بينه وبين ما نعني هنا رغم نفاسته ومتعة الحديث عنه والنظر فيه . وقبل الشروع في موضوعنا ينبغي أن نقدم بكلمة موجزة في مكانة الحذف في العربية والقرآن الكريم .

---

(١) هو : محمود بن عمر بن محمد بن أحمد العلامة أبو القاسم الزمخشري المعتزلي، يلقّب جار الله لأنه جاور بمكة زماناً، ولد في رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بزمخشر قرية من قرى خوارزم ، علاّمة في النحو والأدب، وله المصنفات العديدة البديعة منها : الكشاف في التفسير ، والفائق في غريب الحديث ، وأساس البلاغة . مات رحمه الله بخوارزم سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة . معجم الأدباء ١٩ / ١٢٦ رقم (٤١) . وفيات الأعيان ٥ / ١٦٨ رقم (٧١١) . سير أعلام النبلاء ٢٠ / ١٥١ رقم (٩١) . طبقات المفسرين للسيوطي ص(١٢٠) رقم (١٢٧) .

(٢) الكشاف ٣ / ٤٠ .

(٣) سورة يوسف، الآية ٨٢ . وانظر تفسيرها عند القرطبي ٩ / ٢٤٦ .

(٤) سورة القصص، الآيتان ٢٣، ٢٤ .

(٥) ص (١٦١) .

المسألة الثالثة : مكانة الحذف

تقدمت الإشارة إلى أن الحذف أحد وجهي الإيجاز ، وقد استقر لدى أهل البلاغة أن الإيجاز من أظهر دلائل الفصاحة، وأعلاها مكانة ، وأشرفها مرتبة ، بل يرى البعض منهم أنه جماع البلاغة ؛ وإنما استحق عندهم هذه المنزلة بأسباب بينوها في كتبهم ، وساقوا لها الشواهد والأمثلة .

والحذف يذهب بقدر كبير من هذه الفضيلة ؛ لأنه ينهض بقسط وفير من عمل الإيجاز وأثره ، فهو يخفف حمل الأسلوب ، ويضع عنه كثيراً من الأعباء اللفظية التي توهنه ، والعبارات التي تثقله ، ويصفّي الكلام وينقيه ويهذبه بحذف زوائده ، وترك فضوله، ليجنبه الإطالة ، وينأى به عن الركاكة ، ويحمي سامعه من الملل ، ويبقي على نشاطه . وهذا مذهب مألوف عند العرب ، وظاهر في كلامهم، فقد استعملوه في محادثاتهم ومخاطباتهم ، وبنوا عليه كثيراً من أشعارهم ، وزينوا به خطبهم التي يعدّونها لمحافلهم ومناسباتهم .

وإنما شاع هذا في لسانهم ، وجرى عليه إلفهم لأمور منها : أنهم أمة أمّية لا تحفل بالكتابة، والمجيدون لها من بينهم قليل لهم حكم الندرة ، وهذا معلوم من حالهم وخاصةً قبل الإسلام ، واقتضى هذا الحال أن يكون جلّ اعتمادهم في تقييد الكلام وحفظه على صفاء الأذهان ، وسرعة الأفهام ، وضبط الصدور ؛ ليستعيضوا به عن الكتابة، فكانوا يسلكون من أساليب التخاطب ما يعينهم على ذلك ، ويمكنهم منه ، كالإقلال من الكلام والإيجاز فيه ، ومنه الحذف إذْ كانوا يعوّلون على اجتزاء القول ، واختصار الجمل ، ويتخففون من كثير من الألفاظ ، ويطرحون منها ما يمكن أن يدلّ غيرها مما ذُكِرَ عليها ، ويغني عنها . ويجعلون القليل من الكلام علامة على الكثير منه ، وتعارفوا على ذلك ، وتواطأوا عليه ، بل تنافسوا فيه ، وبالغوا في إتقانه حتى بلغوا منه الدرجات العلا سواء في قول القائل ، أو استقبال السامع . والعربي في طبعه نبوغ وفي فطرته ألمعية ، زكت في خشونة العيش، وقسوة الحياة في القرى والبداوة ، وانْتَأت عن حياة الترف التي تبلّد الحسّ وتوهن الفضائل، فكان لذلك أثره في حدّة جنانه ، وفصاحة لسانه ،

ونصوع بيانه ، حتى أغنته الإشارة عن العبارة ، وكفاه التلميح عن التصريح . وصار الواحد منهم يرسل الجملة فلا يتمّها حتى يتلقفها الآخر فيقول : ينبغي أن يكون تمامها كذا وكذا فيصيب مراد الأول ولا يخطئه[١] . وبدا ذلك جلياً في الشعر فما أن يفرغ القائل من صدر البيت حتى يردد السامعون عجزه كما لو كانوا قد عرفوه من قبل[٢] . وهذا يعود إلى قوة إتقانهم لصناعة الكلام ، وإحكامهم لنظامه .

فكانوا ينتهجون الحذف مستسهلين له ، آمنين عواقبه ، موقنين بفضله ، ومحتاجين في ذات الوقت لدوره وعمله .

بل قد لطف عندهم ودَقّ وغدا فنّاً من فنون الكلام مستحسناً مليحاً . حتى إنهم لم يقصروه على الجملة والكلمة، وإنما أدخلوه في الجزء من الكلمة الواحدة ، واللفظة المفردة، فسُمع منهم: يا صاح . أي : يا صاحبي، ويا حار . أي: يا حارث، وأفاطم . أي: أفاطمة . ونحو ذلك . ولو لم يكن له فوق حاجتهم إليه ماء ورونق ، وحسن وطلاوة، لما اعتمدوه في كلامهم ، ولما فشا في لسانهم، ولكنه أضحى عندهم حلة من حلل الجمال في الأسلوب، وعاملاً مؤثراً في رشاقة اللسان العربي ، وبعده عن الحشو والتطويل ، وسلامته من المعاضلة والتزاحم، ولذلك قيل: « أما الإيجاز بالحذف فإنه عجيب الأمر، شبيه بالسحر، وذاك أنك ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتمّ ما تكون مبيناً إذا لم تبيّن ، وهذه جملة تنكرها حتى تخبُر ، وتدفعها حتى تنظُر..... ومن شرط المحذوف في حكم البلاغة أنه متى أُظْهِر صار الكلام إلى شيء غثّ لا يناسب ما كان عليه أولاً من الطّلاوة والحسْن »[٣] .

---

(١) ومن هذا الباب ما يذكره بعض المفسرين من أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما سمع صدر الآية التي في سورة المؤمنون إلى قوله تعالى: ﴿ **ثم أنشأنه خلقاً آخر** ﴾ قال: ﴿ **فتبارك الله أحسن الخالقين** ﴾ فقال رسول الله ﷺ : « هكذا أنزلت » . انظر: تفسير القرطبي ١٢ / ١١٠ .

(٢) ومثل هذا شاهدة به كتب الأدب .

(٣) أصل هذا الكلام للشيخ عبد القاهر الجرجاني رحمه الله ، أخذه عنه ابن الأثير رحمه الله وغيّر فيه شيئاً يسيراً وزاد عليه ، فَأَثْبتُ النقل من المثل السائر للزيادة، وإلا فالفضل في تقريره لشيخ الصناعتين . انظر: دلائل الإعجاز ص١٤٦ . وهو في كتاب ابن الأثير ٢ / ٢٦٨ .

ونزل الذكر الحكيم على رسول الله ﷺ بلسان عربي مبين منتهجاً في ذلك سبيلهم ، عاملاً بطريقتهم ، جارياً على مذاهبهم ، لا ينكرون فيه من لغتهم شيئاً . ولست هنا بسبيل وصف بلاغته وأثرها عليهم ، ولكن جملة القول أنه لم يغادر فضيلة من فضائل اللغة إلا حواها، ولا غاية من غايات الحسْن إلا أربى عليها بشهادة الشهود ممن بارزه بالعداوة ، وأظهر عنه الصدود، حتى سما فوق طاقات البشر ، وبلغ حدّ الإعجاز الذي تضمحل دونه القُدَر .

واعتمل القرآن الكريم في أسلوبه الحذف كما اعتمله العرب ، فأدخله في عموم موضوعاته، وطَرَقَ جميع وجوهه وأشكاله ، أيّاً كان محل المحذوف أصلياً أو فضلة، إذا ترجّحت المصلحة بذلك ، وقوي المسوّغ لطرحه، فَحَذَفَ الجملة الطويلة ، والعبارة القصيرة ، والكلمة الواحدة كما قد علمت ، بل حذف بعضها كذلك كقوله تعالى : ﴿ تَسْطِع ﴾[1] و﴿ أَكْرَمَنِ ﴾[2] و﴿ أَهَانَنِ ﴾[3] و ﴿ وَلِيَ دِينِ ﴾[4] وغيره كثير.[5]

وبدا الحذف وجهاً من وجوه حُسنه ، ولبنة في بنائه البلاغي العظيم ، ولذلك الحسْن أفراد منها ما قد مرّ بك، ومنها ما نحن بسبيل بيانه في سياق القصص القرآني الكريم .[6]

---

(١) سورة الكهف، الآية ٨٢ .

(٢) سورة الفجر، الآية ١٥ .

(٣) سورة الفجر، الآية ١٦ .

(٤) سورة الكافرون، الآية ٦ .

(٥) قد توسع بعض من كتب في علوم القرآن في الحديث عن الحذف، وأورد لذلك أنواعاً عديدة ، وأمثلة كثيرة، كالزركشي في كتابه : البرهان في علوم القرآن ٣ / ١٠٢ .

(٦) للحذف فوائد كثيرة تتبين من خلال الحديث عن الأسباب، ولم أشأ أن أفردها بعنوان لكي لا يحدث تكرار في الأمثلة أو ازدواج في الكلام .

المسألة الرابعة: المراد بالحذف في موضوعنا هذا

وإذ قد تبيّن المراد بالحذف إذا أطلق معناه في القرآن عامة، وفي القصص خاصة: من أنه الاستغناء عن الكلمة والكلمتين، والجملة ونحوها في سياق الكلام، فإنا نعني بالحذف الذي نريد بيانه هنا ما بدا منهجاً عامّاً في طريقة عرض القصص القرآني من حذف بعض الحوادث والوقائع الحاصلة في القصة، وإغفال ذكرها، رغم أنها من لوازم القصة التي لا تنتظم أحداثها إلا بها، ولا تقوم إلا عليها، أو إهمال بعض الأوصاف، أو ترك التصريح ببعض الأسماء مما لمتعلقه دور ظاهر في القصة.

فمن المعلوم أن القصة تتكون من أحداث متوالية متساوقة منتظمة يترتب كونُ بعضها علىٰ كون بعض، وتمام اللاحق على حدوث السابق، تشبه الحلقات التي يأخذ بعضها بأطراف بعض، وفي سياق هذا الترتيب القصصي لوقائع الخبر، والانتظام المعنوي الذي يشترك في تأليفه كل جزء من أفراده، يعمد القرآن إلى إحدى تلك الحلقات فيطرحها من السياق، ويتخطى ذكرها، وذكر ما استوعبها من الزمن إلى ذكر لازمها الذي ينبني عليها، أو نحو ذلك من الاجتزاء، ومع هذا حين قراءتنا للقصة لا نشعر بوعورة في المسلك، ولا ارتباك في النظم، ولا عوَزٍ في المعنى، حتى لو كان ذلك الصنيع في أكثر من فصل من فصول القصة المسوقة في مكان واحد كما يحدث أحياناً. وكلنا يقرأ قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام مع الهدهد: ﴿ **اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ** ﴾[1] قد انتقل من ذكر الأمر بحمل الكتاب إلى ما حدث بعد تسليمه وقراءته، أو نتيجة إرساله دون أن يشير إلى كيفية حمله، ومدّة مسيره، وكيفية تسليمه. فإذا أردنا أن نعرف قدر ما طواه من القصة، نظرنا في عبارات المفسرين وأهل العلم، واختلافهم في تقدير ذلك.

---

(١) سورة النمل، الآيتان ٢٨، ٢٩.

وللسائل حينئذ أن يسأل ما الداعي إلى سلوك هذا المنهج في القصص وما هي أسبابه، وما هي الثمرة المترتبة عليه ؟ نقول له : هذا ما سنحاول الإجابة عليه إن شاء الله تعالى في هذا البحث ، ولكن يحسن بنا قبل ذلك أن ننظر في كلام أهل البلاغة : ألهم جهود سابقة في تقرير هذا النوع من الحذف في كتبهم ، وتقييد شيء مما نطمع في العثور عليه، يكفينا مؤونة الإجابة على ما تقدم ، أم أنهم أدرجوه في الحديث عما سبق بيانه ؟

نقول : كل من تكلّم عن الإيجاز من أهل البلاغة[1] لم يكد يخرج عن حدود ما ذُكر آنفاً من حيث التقسيم والأمثلة حتى إنّ العبارات لتتشابه أو تتطابق أحياناً، بل هي عند التحقيق عبارات الأول منهم ، ثم جاء اللاحق فأعاد الأمثلة دون تغيير إلاّ بقليل من الزيادة أو النقص اليسير في تقدير المحذوف ، أو تفصيله . فإذا فتشنا عن القصص في كلامهم، وما جاء فيه من الحذف، تبيّن لنا أنهم لم يخصّوه بفضل حديث ، وإنما عرضوا لما عرضوا له من أمثلته كجزء من القرآن الكريم عموماً .

نعم قد كان لهم من المتّسع في الحديث عنه ما ليس في غيره بحيث كان أدلّ على بيان غرضهم ، وأظهر لتحقيقه، إلاّ أنهم لم يخرجوه من العموم الذي ذكرت، بل تناولوا آياته من هذا الجانب وحسب ، بيد أنهم أمام موضوع له خصوصيته وله أصوله كفنّ مستقل ، بل له أثر في التبليغ ، وحظوة في نفوس الناس ، ولعلّ الصارف لهم عن ذلك قوة الملكة اللغوية عند كثير من معاصريهم، ووفرة الحسّ السليم الذي يستطيع تذوّق النصّ القرآني، ويهتدي إلى كثير من إشاراته ودلالاته، وحقارة شأن القصاصين عندهم ، وما ينسجونه من حكايات ، ويروونه من أساطير، فلا تشكل في أنفسهم أمراً ذا بال أمام هذا القصص الحق الذي عرفوا مراميه ، وذاقوا حلاوة صدقه ، على خلاف ما نحن عليه اليوم من نجوم أقوام يمجّدون طرق القصّاصين ، ويعلون من شأن القصة ، ويقررون لها أصولاً وقواعد ابتدعوها ، وطفقوا يخطّئون كل من

---

(١) أعني أئمة البلاغة سواء من المتقدمين : كالرماني ، وأبي هلال العسكري ، والجرجاني . أو المتأخرين : كابن الأثير ، والسكاكي ، وابن أبي الإصبع ونحوهم . رحمهم الله جميعاً.

خالفها حتى أدى ذلك ببعضهم إلى لمز طريقة القرآن الكريم في معالجة القصص ، والتعريض بها ظناً منه أن الحق فيما يقول ويرى[١] .

أقول لم يكن عند أولئك مثل ما عندنا فيسترعي منهم الخواطر ، ويثير الغير، فيخصّوه بشيء من التحقيق[٢] . لكنهم على أي حال بفضل ما قرروه في كتبهم قد فتحوا أبواباً واسعة لمن جاء بعدهم ، ويسّروا لهم السبيل في البحث عن كنوزه ، وذلّلوا عقباته .

ومن أمثال ذلك ما ذكروه من علل وأسباب يُعلَّق عليها الحذف ، وما استنبطوه من الحكم والفوائد المترتبة على ذلك ، والذي يتحقق كثير منها فيما بين أيدينا من القصص بطريق الأَوْلى . ولذا فإننا لا نجد غضاضة في الاستمداد منهم ، والتمثّل بعباراتهم التي تصْدق على أمثلتنا . والجري على سَنَن العلماء أمر محمود ، وفيه مأمن من الزلل بإذن الله ، والاستئناس بآرائهم يبعث في النفس الجرأة ، ويقوي العزيمة ، ويُعلي الهمّة ، والله الموفق إلى كل خير .

---

(١) الحديث عن هذا الباب واسع ، والشواهد على ما ذكرت وافرة ، ولكن ليس هذا مكان بسطها. انظر مثلاً: كتاب: «بحوث في قصص القرآن»، للسيد عبدالحافظ عبدربه .

(٢) بل لعلّ وجود مثل هؤلاء الأعلام من حماة الدين واللغة شكّل سبباً آخر هو الذي أخمل ذكر القصاصين ، وسلبهم الجرأة على التطاول على طريقة القرآن الكريم . كل ذلك مكن . والله أعلم .

الفصل الثاني

أسباب الحذف في سياق القصص

لا أحد يستطيع أن يحصر أسباب الحذف في القصص ، أو أن يجزم بشيء منها على وجه التحديد على أنه السبب المباشر بعينه في الحذف في موضع ما في القرآن الكريم ، غير أن من له بصر بكتاب الله ، ودراية بأسلوبه ، وخَبَرَ طريقة القرآن في معالجة قضاياه مع ما يتطلبه ذلك من شروط النظر فيه(١)- يستطيع أن يصف شيئاً من تلك الأسباب ،ويضع يده عليها قبل غيره . فلا أقلّ من أن يصدر فيها عن رجحان في نفسه ، أو غلبة ظنّ لما توفّر لديه من أمارات، وأدركه من إشارات، يمنحها إياه حسن التعامل مع النصّ القرآني الكريم . كما أن الرصيد الثقافي والتوجّه الفكري واللون المعرفي للناظر أمور لا يمكن تجاهلها في التأثير على معرفة السبب، وتقدير المحذوف ، وإلى شيء من هذا يُردّ التفاوت في هذه المسألة .

أما الأسباب فمنها العام الذي يلائم كل حذف في القرآن ، ومنها الخاصّ الذي يتنزّل على موضوعه دون ما سواه ، وهذه الأسباب الخاصة منها :

أولاً : طبيعة الكتاب، إذ هو كتاب تشريع وأحكام ، وأمر وزجر ، وهدْي ورحمة ، وعظات وعبر. كل سور القرآن الكريم وآياته تلتقي عند هذا وتتفق عليه، وإن اختلفت مساقاتها، وتنوعت أساليبها ، وتعددت موضوعاتها . وهذه غايات الكتاب، غايات عالية ، ومقاصد سامية ، ومطالب ملحّة ، تقتضيها الحكمة من الرسالة ، وتدعو إليها الحاجة من العباد.

حملها - جلّ ذكره - على أمضى مقومات البلوغ ، وأجدى أسباب الانتفاع، حين بذلها في تيسير ، ووصفها في تقدير ، ورتّب عليها عظيم الأجر ، وعلو الذكر ، فجاءت مبرّأة من إعنات التكليف ، سليمة من دواعي الطول ، نائية عن ملل المداومة .

---

(١) المراد ما يوصف بشروط المفسر من معرفته باللغة والقراءات والنسخ ودرايته بالسنة إلى غير ذلك مما اشترطه العلماء وقيدوه في كتبهم .

فكان كل نص من الكتاب مُوقراً بما حمل من غاية على أكمل حال وأتمّه ، وأحسن وجه وأمثله، وأهدى سبيل وأبينه .

وقد جاءت تلك النصوص حاملة حكمة التشريع لتلتقي مع حكمة الخَلْق فلا تجد النفوس السويّة إلاّ إليها مائلة ، وبها عاملة؛ لأن فطرة الخلق عرفت أمر خالقها فكان أخذها عن صلة ، واتباعها عن محبّة ، وعملها عن صدق وإخلاص .

وإن من أوفر ما اجتمعت له هذه المعاني فعظُم وِقْرُه ، وسما خطره ، واشتدّ تأثيره، قصص القرآن الكريم، ذلك اللون من الخطاب القرآني الذي ينفذ إلى العقول في رِفق ، ويسْري إلى القلوب في هدوء ولين ، فيأسرها ببيانه ، ويخضعها لسلطانه ، راغبة غير راهبة . فكان سرّه في أداة البيان التي حُمل عليها ، والكيفية التي عرض بها . وإنما تأتّى له ذلك من وجهين عظيمين :

الأول : انفراده عما مِثْله من موضوعات الكتاب العزيز؛ بأن سيق مساق الخبر ، وعرض بأسلوب التشويق ، وقام على دقة التصوير ، وجاء مضمّناً معنى التكليف، فكان من ثماره أن أكسب العلم ، ودعا إلى الاعتبار ، وأورث التثبيت ، وحثّ على العمل . وهذه خلال لا تجتمع لغيره من النصوص التي جاءت مباشرة بالتكليف . وهو على ما فيه من دفع السآمة والتخوّل بالدّعة، والتعهد بالموعظة التي تهيئ للعمل بما فيه، ينقلك من التكليف الذي يسبقه إلى الذي يتبعه بنفس نشطة ، وهمة فتيّة . وهذا معنى يطول بسطه، ويكثر مثاله، دعت الضرورة إلى الإيماء إليه هنا دون تفصيل .

الثاني : استقلاله عما في بابه من التاريخ والقصص ؛ لأن طبيعة الكتاب وغاياته وهدفه العام تقتضي ألاّ يسلك مسلك التاريخ، فيقوم على سرد الحوادث مرتّبة ، وذكر الوقائع حسب أزمانها ، ويُعْنَى بتفصيل أحوال الأفراد والأمم، ولكنه يُطلّ من علوّ على القرون فينتقي منها مواطن العبر ، ويصطفي ما يحتاج إلى ذكره من الخبر ، ثم ينزّلها أماكنها من القرآن الكريم لتحقيق أهدافه ، ونُصْرة غاياته ، ولتكون شواهد حاضرة ، وبراهين ساطعة على ما قرره سبحانه من السنن الجارية ، وأنها نافذة في الحاضرين نفوذها في القرون الخالية، وأن النتائج مرتبة على المقدمات ، والأسباب مربوطة بالمسبَّبات .

هذه المهمة العظيمة للقصص اقتضت أن يتخفّف كثيراً من أعباء التاريخ وطرائقه ، ويتجنب أطرافه وحواشيه ، فيطرح كثيراً من حوادثه التي لا تقوم بها حاجة ، ولا تتحقق بذكرها غاية ، بل قد عمد إلى الواقعة الواحدة فساقها مهذبة مجردة مما يطيل طريقها ، ويقصي نفعها ، ويعثّر طالب الحق منها . وما أهمل شيئاً من الأحداث في سياق القصة ذكره أحمد من تركه ، ولا ذكر شيئاً طرْحه أولى من ذكره ، وإنما جاء بها مكتملة العناصر ، مترابطة الأواصر ، يزري وضوحها برأي العين .

لقد نفذ القصص بهذا المنهج المحكم إلى ثمرة التاريخ فجاء بها لنا يانعة خالصة ، لا تشوبها شائبة، وأربى عليها .

جاء بها من غير تأريخ ، ودون أن يعرّضنا مفاوزه ،أو يسلك بنا مجاهله . أخذنا ونحن على ظهر السلامة فبلغ بنا ما طلبه المؤرخون أعماراً طويلة فأعياهم بلوغه ، وأعجزهم وصوله فآبوا وقد أوهنهم المسير ، وأضناهم التخرّص والبحث فلم يبلغوا إلا القليل القليل ، وما تبقّى فقد ضلّوا سبيله . ونحن حين نقول هذا لا نذمّ التاريخ ، ولا نحقّر من شأنه، ولكنها الحقيقة، فإن المؤرخ الثبت غاية ما عنده أن يُحكِم وصف ما أمكنه شهوده ورؤيته ، وإن توسعنا قليلاً قلنا ما عاصره ، وما عدا ذلك فهو غيب . وكلما تقادم العهد على الخبر كان في الغيب أبعد ، وكان النَّقَلَة أدْخل في الجهالة ، والسند أوهى في الاتصال . ولعلّ من أظهر الشواهد على هذا ما حدث للسنة النبوية وهي التي توفرت الدواعي على نقلها ، وتظاهرت الأمة على حمايتها والعناية بها ؛ لشرفها ومكانها من الدين، ثم لم تسلم من عبث العابثين ، وانتحال المبطلين، فكيف بالتاريخ الذي غدا حمى مستباحاً يحمّله من شاء ما شاء . والدليل على ذلك أنك تجد العهد الواحد في التاريخ يظهر بصورتين متباينتين تماماً عند بعض المؤرخين ، وبعضهم الآخر ؛ لأن كلاً يحكم على الحوادث من منظوره هو ، وليس مما يثبته الواقع ، وتمليه الأمانة . فالقرآن الكريم يتجافى بمذهبه في القصص عن مثل هذه المذاهب ، ويؤكد بين الحين والآخر لمستمعيه وأولهم رسول الله ﷺ أنه الحق الذي لا يعتريه الريب بمثل قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ**

الْحَقُّ...﴾[١] وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ...﴾[٢]. وأنه الغيب الذي لا يتوفر على معرفته أحد حتى من مؤرخي زمانه، ومن أدركوا أوانه؛ لشدّة إمعان بعضه في السّرّيّة كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾[٤] ونحوها؛ لأن هذه مواقف لا تتم في العادة إلاّ في الخفاء، نبّه عليها دلالة على صدقه، وإشارة إلى تفرّده وفضله، ومن وجه آخر تنبيهاً على أن ما اختصره من الوقائع، وأسقطه من الحوادث، لا يُعَلّل حذفه بعلّة مثله عند المؤرخين، فيُعزى ذلك إلى الجهل به أو خفائه، وإنما هو منهج سار عليه اقتضاه غرض التنزيل. فيتبين بهذا أن ما ساق القرآن من القصص ليس لمجرد الإعلام والإخبار، وإنما هو لمعانٍ أبعد من ذلك بكثير لا تلتئم إلا أن يكون بالصورة التي جاء عليها في الكتاب.

وأما مباينته لغيره من القصص وأساليب القصّاصين فلأن القرآن ليس كتاب سمر وأباطيل، ولا أوهام ومخاييل، فيجري على مثال ما يحترفه المُجّان، وينسجه المنتفعون، طلباً للشهرة والمال، فينزلونه من الإغراب وتسلسل الوقائع وانتظار الغايات على ما تهوى الأنفس، وتصير إليه الرغبات. وما هو بكتاب لهو وأنس فتُزجى به الليالي، ويقطع به الغدو والآصال دون جدوى وغاية، ولو كان كذلك لكان من بعض لوازمه أن يستوعب أوجه الخبر، ويستجمع أطراف القصة، وإذاً لرأيت الكتاب وقد زاد حجمه، وعظم جِرْمه، واتسع ما بين دفتيه، ولقرأت قصة كقصة يوسف وهي أطول بكثير مما هي عليه. ولكنها أخبار جاءت مقدّرة تقديراً لتؤدّى ضروباً من البلاغ، وتنهض بكفل من الشريعة.

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٦٢.

(٢) سورة يوسف، الآية ١١١.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٤٤.

(٤) سورة يوسف، الآية ١٠٢.

على أن ما أردت دفعه هنا من توهّم المشابهة بين قصص القرآن وقصص غيره ليس جديداً بل هي تهمة قديمة ، ودعوى عريضة لم يسلم القرآن منها جميعه، ابتدعها أعداؤه، وأشاعوها ظلماً وبهتاناً ، فانتصر الله لكتابه وصدّق رسوله ومحق دونهما كل شبهة قال تعالى: ﴿ **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا * وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً * قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا** ﴾(١).

فتأمّل – وفقك الله – الإشارة في الردّ عليهم إلى فرق ما بينه وبين ما وسم به من الإفك والأساطير من أن منزّله متصف بالعلم ، وهذا يقتضي أن يكون حقاً وصواباً ، وما عداه باطل، وأن ذلك العلم علم سرّ وغيب ، وهذا يلزم منه أن يكون يقيناً دقيقاً ، وما عداهُ ظنّ وتخمين وجهل، وأنّ من صفته أنه شامل لما في السموات والأرض ، وهذا يدلّ على الإحاطة ، وأن غيره قاصر محدود . ولا غرو بعد إذْ اكتملت له هذه المقومات أن يكون لقصص الكتاب نمط خاص يستقل به عن طرائق المخلوقين من المؤرخين والقصاصين ونحوهم .

ثانياً: بداهة العلم بالمحذوف ، وتيسّر عرفانه ، وسهولة إدراكه . فالمذكور من الكلام يدل عليه ، وما عُلم من السياق يهدي إليه، فيكون تقديره ممكناً بدلالة الاقتضاء ، وما كان كذلك يحسن حذفه ، ويُحمد تركه ؛ لأن الإيجاز مطلوب ما أُمن الإضرار بالمعنى ، وسلم القصد من الإبهام . وأنت حين تقرأ القصص لا تجد هذا المنهج سائغاً مقبولاً في مثله ، ولئن كان متحققاً في غيره إلاّ أنه في القصص أظهر استعمالاً وأكثر أماناً من حيث إصابة الوجه الأليق في التقدير؛ ولأن القصة وحدة واحدة تتألف من أحداث يترتب بعضها على بعض لتعطي صورة كاملة لما حدث في الواقع ، فإذا أُغفِل أحد هذه الأحداث تنادت أجزاء القصة في الدلالة عليه، وأعانت على الوصول إليه .

---

(١) سورة الفرقان، الآيات ٤–٦ .

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾[١] فإنه لم يشر هنا إلى امتثاله وذهابه بالكتاب، والتقدير أن يقول : فذهب الهدهد بالكتاب فألقاه إليهم فلما قرأته ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ... ﴾ أو نحو هذا كما قال القرطبي رحمه الله[٢]: «وفي الكلام حذف والمعنى: فذهب فألقاه إليهم فسمعها وهي تقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ... ﴾»[٣]، فذهابه بالكتاب وتسليمه إياهم حلقة في القصة لابدّ منها ، وخبر اطّلاعها على ما في الكتاب اقتضى العلم بحدوث ذلك فأغنى عن ذكره ، وكان من البداهة بحيث حَسُن السكوت عنه، ومن المحاور الكبرى في القصة أن يُعرف ما تضمّنه الكتاب ، وأثره عليها، وردّها عليه، فانتقل إليه مباشرة ، وترك الوسائط التي لا امتراء في حدوثها ، ويسعف العلم على إدراكها . ولا تتوقف معرفة المحذوف على ما جاء بعده من خبر المرأة والكتاب وحسب، بل لقد جاء فيما سبقه من القصة من الإشارات والدلالات ما لو سكت عن خبر وصول الكتاب لأفادت علماً بوصوله ، وامتثال الهدهد لما كُلِّف به، إذ يقول جل وعلا: ﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾[٤] فالهدهد من الطير التي هي أحد أصناف الجنود الذين من شأنهم عند سليمان عليه السلام أنهم يحشرون، أي : يجمعون ويوزعون، أي : يُكَفُّون ويُردّ أولهم إلى آخرهم

---

(١) سورة النمل، الآيتان ٢٨، ٢٩ .

(٢) هو : أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي، فقيه مالكي ، ومفسر جليل من العلماء العارفين الزاهدين في الدنيا ، له تصانيف عديدة تدل على إمامته وكثرة اطلاعه منها: شرح الأسماء الحسنى ، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، توفي في شوال سنة إحدى وسبعين وستمائة من الهجرة (٦٧١هـ) . الوافي بالوفيات ٢ / ١٢٢ رقم (٤٧٠) ، الديباج المذهب ٢ / ٣٠٨ رقم (١١٤) ، طبقات المفسرين للسيوطي ص (٩٢) رقم (٨٨) ، شذرات الذهب ٥ / ٣٣٥، شجرة النور الزكية ص (١٩٧) رقم (٦٦٦) .

(٣) تفسيره ١٠٣ / ١٩١ ... وبنحوه فسّر الطبري الآية قبله دون أن يصرح بكلمة الحذف – بقوله : «يقول تعالى ذكره: فذهب الهدهد بكتاب سليمان إليها ، فألقاه إليها ، فلما رأته قالت لقومها: ﴿ يا أيها الملأ إني ألقي إلي كتاب كريم ﴾». جامع البيان ١٩ / ١٥٢ .

(٤) سورة النمل، الآية ١٧ .

كما قال أهل التفسير[١]. وفي هذا معنى الأمر لهم والإذعان منهم ، والهدهد منتظم في سلك الطاعة معهم، فتكليفه بمثل هذا يُنبئ عن استجابته لا محالة، كيف لا وقد توعّده سليمان بإنزال العقوبة به حين طلبه في الحاضرين بين يديه فافتقده ، كما أن في حجته وحسن اعتذاره للمغيب، وإنكاره ما رأى من المرأة وقومها، دلالة على فقهه وحكمته ووفور عقله . ومن كان كذلك فقمين ألا يجهل حق مالكه، وألاّ يعصي له أمراً . وبإزاء هذا المحذوف تفصيلات أخرى حُذفت ككيفية حمله للكتاب ، وصفة إلقائه إليهم، ونحو ذلك مما توسع فيه بعض المفسرين، ولكنها تُركت لسبب آخر غير الذي نتكلم عنه هنا .[٢]

ثالثاً: خروج المحذوفِ عن هدف القصة ، وعدم الحاجة إليه، إذ لا يتعلق به غاية، ولا يتحقق بذكره فائدة ، بل المصلحة تقتضي تركه ، والحكمة تستدعي السكوت عنه لدرء ما يترتب على ذكره من الانصراف إليه، والانشغال به، وربما عدل بالقصة عن هدفها فحلّ الافتتان بها محل الاعتبار ، والضلال مكان الهدى . فيكون تركه في هذا الحال أولى من التصريح به ، وإخفاؤه أجدى من إظهاره . ومن المعلوم في القصص القرآني أن الحوادث لا تساق لذاتها، وإنما تساق لدورها في تكوين الغاية ، ولأثرها في بناء الحكمة ، وإحداث العبرة . وكل ما لا يخدم ذكره هذا الهدف أعرض عنه وأخفاه . والدليل على هذا أنك تجد ما قد استقر العرف على الاهتمام به لدى أهل القصص ، ولدى الناس عموماً مما له تعلق وثيق بأركان القصة من الأحداث أو الأشخاص المهمة فيها، تجده قد أُغفِل في الوقت الذي يُظن أنه من ضروراتها وأنّ منهج التنوير فيها يقتضي ذكره . والسبب في ذلك أنه يضرّ بقصد التنزيل ، ويثني عن غايته .

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في قصة أهل الكهف ، هذه القصة المثيرة المشوّقة التي لا ينكر أحد منّا منازعة الهوى له إلى معرفة المزيد عنها ، والرغبة في الوصول إلى شيء من تفصيلاتها، ولا تجد شاهداً على ذلك أبين من سعي جلّة من المفسرين وراءه ، والتعمّل في طلبه؛ محاولة

(١) انظر تفسير الطبري ١٩/ ١٤١، والقرطبي١٣/ ١٦٧ .

(٢) مثل هذه التفصيلات تُركت لأنه لا يتعلق بذكرها كبير فائدة فهي خارجة عن الهدف الذي سيقت القصة لأجله، وغالب من تعرّض لها لم يسلم من الإسرائيليات، والله تعالى أعلم .

لتلبية تلك الرغبة . ولكن الإيجاز قد أعْمل فيها يده ، والحذف قد اتخذ فيها سبيله، فحيل هنالك بين النفوس وما تهوى . لقد أخفى سبحانه أسماءهم ، وأبهم عدّتهم ، وأعرض عن تحديد مكان كهفهم .

فأما عن تعيينهم فقد اكتفى جل ذكره بقوله: ﴿**إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ**﴾ والمقتضى أن يقول : إنهم فلان بن فلان ، وفلان بن فلان، أو نحو هذا . ولكنه سبحانه عدل عن ذلك - وهو أعلم - حكمة ورحمة، فالفتوّة تمثّل طراوة الشباب وميعته، وهذه الفترة من العمر مظنة الجهل والطيش والتصابي، فلأن يحدث ذلك منهم وهم في هذه المرحلة لهو دليل على صدق العزيمة ، ورسوخ العقيدة بالقدر الذي استجاب له عنفوان الشباب ، ولانت له قناة الفتوة . والانقياد من صاحبها حينئذٍ أحمد ذكراً وأبلغ وعظاً من انقياد من تقدمت به السنّ فوق ذلك .

وأما الأسماء: فإنّ في ذكرها التفاتاً إليها دون أعمالهم ، وانشغالاً بذواتهم عن طريقتهم ومعتقدهم ؛ وإنما شرفوا بعملهم ، واستحقوا التنويه بسبب فعلهم كما قال سبحانه: ﴿**إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ...**﴾[١]، والأشخاص إذا عُيّنت رُسم لها صورة في الذهن يوشك أن تتعاظم بمرور الأيام حتى تغدو للمرء مشغلة وفتنة ، ومثل هذا ليس بدْعاً في الخليقة، انظر ما حكاه ربّ العالمين عن قوم نوح قال جل ذكره: ﴿**وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلا سُوَاعًا وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا * وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا...**﴾[٢]، وفي صحيح البخاري[٣] عن ابن عباس

---

(١) سورة الكهف، الآية ١٣ .

(٢) سورة نوح، الآيتان ٢٣، ٢٤ .

(٣) هو : أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري الجعفي، صاحب الصحيح المعروف بـ (بصحيح البخاري) وغيره من المؤلفات كالتاريخ الكبير والأوسط وكتاب الأدب ، ارتحل في طلب العلم إلى بلدان كثيرة ، سمع عن نحو ألف شيخ ، جمع ما يقارب الستمائة ألف حديث واختار منها في صحيحه ما وثق برواته، وهو أول من وضع في الإسلام كتاباً على هذا النحو، رُوي عنه قوله : «ما وضعت في كتاب الصحيح حديثاً إلاّ اغتسلت قبل ذلك وصلّيت ركعتين»، ويعتبر كتابه في الحديث أوثق الكتب الستّة المعوّل عليها، توفي رحمه الله سنة (٢٥٦هـ) . وفيات الأعيان ٤ /١٨٨ رقم (٥٦٩) ، سير أعلام النبلاء ١٢ /٣٩١ رقم (١٧١) ، طبقات الشافعية للسبكي ٢ /٢١٢ رقم (٥٤)، شذرات الذهب ٢ /١٣٤ .

رضي الله عنهما[١] : «صارت الأوثان التي كانت في قوم نوح في العرب بعدُ . أمّا ودٌّ فكانت لكلبٍ بدومة الجندل . وأما سُواع فكانت لهذيل . وأما يغوث فكانت لمرادٍ ثم لبني غُطيفٍ ، بالجرْف عند سبأ . وأما يعوق فكانت لهمدان . وأما نسرٌ فكانت لحِمْير لآل ذي الكلاع . أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً وسموها بأسمائهم، فلم تُعبد حتى إذا هلك أولئك وتنسّخ العلمُ عبدت »[٢]، فإذا علمت هذا تبين لك وجه الحكمة في ترك أسمائهم، وأن هذا هو الأقرب إلى مصلحة العباد .

وأما عن عددهم : فإن العبرة بالواحد كالعبرة بالجماعة ، وليس في زيادة العدد أو تحديده زيادة في المعجزة حتى يحفل ببيانه ، ولكن الغاية أن يُعلم أنهم جمع قد تألف على هذا المذهب، وصار لهم رأي وكلمة، اجتمعوا على ذلك، وجاهدوا من أجله بإنكارهم على قومهم، واستقلالهم بدينهم، وهجرهم وطنهم . وهذه هي السنة لكل من خاف على دينه .

وأما سكوته عن تحديد مكان كهفهم : فعلة ذلك بينة ، والإشارة إليها في قوله تعالى : ﴿ **قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا** ﴾[٣] ،ولو دَلّ على مكانه لَشُدّت الرحال إليهم ، وذُبحت القرابين عليهم . ولقد بُنيتْ المساجد وشُيّدت المعابد على قبور من هم أقل منهم شأناً ، وأخمل ذكراً . وتلك بلية شاعت في القرون ما زال رسول الله ﷺ ينهى عنها، ويحذّر منها حتى على فراش موته. ولم يكتف سبحانه بحذف هذه المسائل، والاستغناء عنها،

---

(١) هو : عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي ابن عم رسول الله ﷺ ، حبر الأمة، صحابي جليل، ولد سنة (٣ق.هـ) بمكة، لازم النبي ﷺ وروى عنه ، وشهد مع علي الجمل وصفين، فقد بصره في آخر حياته، سكن الطائف وتوفي بها، وهناك مسجد باسمه، كان عالماً بالتفسير والفقه والمغازي والشعر وأيام العرب وغيرها، توفي رحمه الله سنة(٦٨) هـ . الاستيعاب ٢ / ٣٤٢ ، أسد الغابة ٣ / ٢٩٠ رقم (٣٠٣٥) ، سير أعلام النبلاء ٣ / ٣٣١ رقم (٥١)، الإصابة ٢ / ٣٢٢ رقم (٤٧٨١) .

(٢) رواه البخاري في كتاب التفسير باب : ﴿ **ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً** ﴾ ٤ / ١٨٧٣ رقم (٤٦٣٦) . وانظر شرح ابن حجر رحمه الله في فتح الباري للأثر ١٨ / ٣١١ .

(٣) سورة الكهف، الآية ٢١ .

ولكنه أمر بقطع مطامع النفس فيها ، والسؤال عنها ، وأرشد إلى ما يضمن الحماية منها حين يمرّ طلبها بالخواطر بردّ علمها إليه فقال جل من قائل: ﴿ **قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ قَلِيلٌ فَلا تُمَارِ فِيهِمْ إِلاَّ مِرَاءً ظَاهِرًا وَلا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا** ﴾(١)، ونحو ذلك من التوجيه.

ونظير ما ذكرته لك إبهامه اسم القرية ، وعدم تحديدها في قوله سبحانه: ﴿ **فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا** ﴾(٢)، ولك أن تتصور حين يصرح باسمها قدر العار الذي سيلحق بأهلها أن ردّوا موسى عليه السلام هذا الرسول الكريم وصاحبه فلم يقروهما، لاشك ستكون فعلتهم هذه سُبَّة لهم ولمن بعدهم مدى الدهر، ولكن الله رؤوف بعباده. والأمثلة على الحذف للسبب الذي ذكرناه كثيرة في القرآن الكريم(٣).

رابعاً: البعد عن التكرار والاكتفاء بورود الكلام مرة واحدة؛ إذ لو سار على مقتضى سياق القصة ونسقها للزم أن يعيد العبارة مرة أخرى بجوار سابقتها دون طول فصل ، وهذا يفضي إلى ملل القارئ والسامع ، وفتور عزمه ، ويتعارض مع ما درج عليه النظم القرآني من التحرّك في طبقته البيانية العالية التي يحرص على تربية السامعين عليها .

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ **ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ * وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ * قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ**

---

(١) سورة الكهف، الآية ٢٢ .

(٢) سورة الكهف، الآية ٧٧ .

(٣) من شاء أن يتوسع في معرفة المبهمات في القرآن الكريم فدونه كتاب السهيلي رحمه الله : «التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام».

ولقائل أن يقول : ها هم العلماء قد صرحوا بأشياء كثيرة مما ذكرت أن القرآن لم يصرح بها، وبهذا يكون قد انتفى شيء من الحكم التي ذكرت للسكوت عنها؛ نقول: إن تصريح القرآن الكريم ليس كتصريح غيره؛ فما جاء في القرآن يأخذ صفة المشروعية، والتلاوة، وقطعية الثبوت، والإعجاز، وماعدا ذلك من تأويلات العباد، وتقديراتهم لما حذف فيه، يبقى خاضعاً للقبول أو الردّ، إلاّ ما دلت عليه السنة الصحيحة، ومع ذلك يبقى لتركه وجه من الحكمة، والله تعالى أعلم .

جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾[١]، فالكلام من قوله: ﴿ ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ... ﴾ إلى قوله: ﴿ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ من كلام أخيهم الأكبر الذي أشير إليه من قبل ذلك بقوله: ﴿ قَالَ كَبِيرُهُمْ ﴾[٢]، وبعد نهاية كلامه انتقل مباشرة إلى جواب أبيهم وهو قوله: ﴿ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا... ﴾ فانظر كيف طوى الزمان والمكان، وأخذك وأنت ما زلت تستمع إلى بقية الحوار الذي حدث بمصر إلى بقية الحوار الذي حدث ببادية فلسطين من أرض الشام، ونقلك من حديث أخيهم إلى جواب أبيهم دون أن يُفصح عن بلاغ الرسالة ، ولا كيفية تبليغها. ولو جرى على المعتاد لقال جل شأنه وهو أعلم بعد جملة ﴿ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ : فلما انقلبوا إلى أبيهم بلغوه ما أوصاهم به أخوهم فقالوا: يا أبانا إن ابنك سرق... وهكذا. ويقتضي هذا أن يعيدوا كلام أخيهم بنصّه ، ولكنه أسقطه اكتفاءً بالأول لدلالته عليه ، ولقرب العهد به في النص الذي بين أيدينا لا في واقع الأمر؛ لأن الذي بين النصين في الحقيقة مسيرة ما بين البلدين . قال في الكشاف : « ومعناه : فرجعوا إلى أبيهم فقالوا له ما قال لهم أخوهم »[٣] . وفي تفسير الطبري[٤]: « قال أبو جعفر: في الكلام متروك وهو: فرجع إخوة بنيامين إلى أبيهم وتخلّف روبيل ، فأخبروه خبره، فلما أخبروه أنه سرق قال: ﴿ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ﴾ »[٥].

---

(١) سورة يوسف الآيات (٨١-٨٣) .

(٢) سورة يوسف الآية (٨٠) .

(٣) ٣/ ٩٠ .

(٤) هو: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري من أهل آمل بطبرستان، أحد الأئمة الأعلام، كان حافظاً لكتاب الله عارفاً بالقراءات فقيهاً في أحكام القرآن، عالماً بالسنن وعارفاً بأقوال الصحابة والتابعين، بصيراً بأيام الناس وأخبارهم، من مصنفاته : كتابه: « جامع البيان في التفسير » وكتابه المشهور: « تاريخ الأمم والملوك » و« تهذيب الآثار ». توفي رحمه الله ببغداد سنة عشر وثلاثمائة (٣١٠هـ) . معجم الأدباء ١٨/ ٤٠ رقم (١٧) ، وفيات الأعيان ٤/ ١٩١ رقم(٥٧٠)، سير أعلام النبلاء ١٤/ ٦٧ رقم (١٧٥)، طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ١٢٠ رقم (١٢١) .

(٥) ١٣/ ٣٧ . وقد اختلف العلماء في المعْنِي بقوله: ﴿ كبيرهم ﴾ فقال بعضهم: عنى به كبيرهم في العقل والعلم لا في السنّ وهو شمعون. قالوا: وكان روبيل أكبر منه في الميلاد . وقال آخرون : بل عنى به كبيرهم في السنّ وهو روبيل. وقيل هو يهوذا، وهو الذي أشار عليهم بإلقائه في البئر عندما هموا بقتله. وقيل غير ذلك، والله أعلم. انظر تفسير الطبري ١٣/ ٢٣٣، وتفسير القرطبي ٩/ ٢٤١ ، وتفسير ابن كثير ٢/ ٤٨٧ .

ومثل هذا ما جاء في سورة طه من أمر الله لموسى وأخيه عليهما السلام بالذهاب إلى فرعون وتبليغه، ومنه قوله تعالى: ﴿ **فَأْتِيَاهُ فَقُولا إِنَّا رَسُولا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ * إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ* قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ** ﴾[١]، فالكلام من أول ما ذكرت إلى قوله تعالى: ﴿ **كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ** ﴾ اتصال لخطاب الله لهما وتكليفه إياهما على اعتبار أنهما منصتان لسماعه، ينتظران انقضاءه ليمتثلا أمر ربهما . يأخذنا السياق ونحن على هذا الحال ليفجأنا بجواب فرعون لموسى وسؤاله إياه: ﴿ **قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ** ﴾ فلم نشعر إلا قد ذهب الرسولان بآيات الله، وبلّغا رسالتهما، وإذا بفرعون يجادل موسى ويجحد بآيات ربه البينة. قال أبو جعفر رحمه الله: «وقوله: ﴿ **قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ** ﴾ في هذا الكلام متروك، ترك ذكره استغناء بدلالة ما ذكر عليه عنه وهو قوله : ﴿ **فَأْتِيَاهُ** ﴾، فقالا له ما أمرهما به ربهما وأبلغاه رسالته، فقال فرعون لهما: ﴿ **فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ** ﴾»[٢].

خامساً : ظَرْفُ المنزّل ، ودواعي الحاجة ، وتوجّه السياق تقتضي التركيز على جانب من القصة في مكان ما من الكتاب ، والبسط فيه مقابل القبض في طرف آخر منها في المكان ذاته. بحيث يعمد إلى بسط الجانب الذي يلائم الحال، ويقتضب الجانب الذي لا يقصده بحذفه أو الاستغناء عن أكثره؛ اكتفاءً بمجيئه مفصّلاً في مكان آخر، فيكون تركه هنا واجتيازه مسوغاً بمجيئه مبسوطاً هنالك، ولعلّه في بعض الأحوال أقدم نزولاً فكأنه بإيجازه هنا يحيلنا على ما سبق له بيانه وتفصيله، ويذكرنا ما كان منه في شأنه. ومن أمثلة ذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿ **إِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ * وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ**

---

(١) سورة طه، الآيات ٤٧-٤٩ .

(٢) تفسير الطبري ١٦ / ١٧١ . وانظر تفسير القرطبي ١١ / ٢٠٣ .

كُن فَيَكُونُ﴾(١). وقبل أن نشير إلى مواطن الإيجاز في هذه الآيات ينبغي أن ننبّه على الأحوال التي زامنت نزولها إذْ هي من سورة آل عمران، وصدر هذه السورة إلى بضع وثمانين آية نزل في وفد نجران من النصارى قدموا المدينة على رسول الله ﷺ ، وجعلوا يخاصمونه في عيسى عليه السلام، ويزعمون له ما يزعمون من البُنوّة – بتقديم الباء – والإلهية، فكانت هذه الآيات من جملة ما رُدَّ به عليهم. والمتتبع للحوار الذي دار بينه ﷺ وبينهم مما جاء في السنة وكتب التفسير والسير يتبيّن أنه منصبّ على قضية الرسالة والعبودية ، ودعوى البُنوة والإلهية، ولم يكن الجدل في الإرهاصات التي تضمنتها الآيات السابقة بقدر ما هو في هذه القضايا المتأخرة، ولذلك كان توجّه النصّ؛ وتصدّر السياق لتحقيق القول، وفصل الحكم في هذه القضايا دون الإبطاء عندما تقدمها، مما دعا إلى أن يُفسح المجال، وينبسط في الاستدلال، لإثبات رسالته عليه السلام، وذكر ما أيده الله به من الآيات الظاهرة، والبراهين القاطعة الدالة على صدقه بقوله تعالى: ﴿ويُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ * وَرَسُولاً إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾(٢). ثم أثبت عبوديته لله كغيره من الخلق ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾(٣).

وقد جاء الخطاب في هذه على لسان عيسى عليه السلام ؛ زيادة في البيان ؛ ومبالغة في الردّ عليهم، وتكذيب دعواهم .

ثم أكدّ توفيه ورفعه بقوله سبحانه: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ...﴾(٤). ودحض شبهتهم في دعوى البنوّة والإلهية بالقياس على حال آدم فقال جل

(١) سورة آل عمران، الآيات ٤٥–٤٧ .

(٢) سورة آل عمران، الآيات ٤٨–٥٠ .

(٣) سورة آل عمران، الآية ٥١ .

(٤) سورة آل عمران، الآية ٥٥ .

ذكره: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[١]. وفيما بين ذلك آيات لم أذكرها كلها تسعى لتحقيق تلك الغايات.

فأنت ترى أن النص قد اندفع مع هذه القضايا محلّ الجدل يعالج خصومة قائمة، وشُبهاً منبعثة على خلاف ما عهدناه من القصص، فلا مُدَّخَر حينئذٍ للحجّة عن أوانها، ولا عن مكانها. ولا يحسن مع هذا الحال الإجمال أو الإيجاز فيما وقع فيه الإنكار.

في حين مرّ على ما سلف من الأحداث مروراً، إذا اطّلعت على تفصيلها في مواطنه علمت قدر ما أعمله فيها من الحذف، وأومأ إليه من البيان على نحو ما سأذكر لك إن شاء الله.

يقول تعالى ذكره: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ...﴾ أجمل ذكر الملائكة هنا، والمراد جبريل عليه السلام كما قرّره الرازي رحمه الله[٢] بقوله: «قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وحده وهذا كقوله: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ يعني جبريل، وهذا وإن كان عدولاً عن الظاهر إلاّ أنه يجب المصير إليه؛ لأن سورة مريم دلت على أن المتكلم مع مريم عليها السلام هو جبريل عليه السلام، وهو قوله: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾»[٣].

ثم لم يبيّن كيفية مجيئه إليها كما نصّ عليه في سورة مريم، ولا نصّ على الحوار الذي دار بينها وبين الملك إذْ اكتفى بقوله: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ...﴾ الآية. في حين بسطه في سورة مريم: ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ...﴾، ثم شرع في البيان إلى أبعد من ذلك فذكر حملها، واعتزالها، ومخاضها، وأموراً صاحبت ذلك إلى أن

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٥٩.

(٢) هو: أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين بن علي التيمي البكري - من ذرية أبي بكر الصديق - الطبرستاني الرازي، الملقب بفخر الدين والمعروف بابن الخطيب الشافعي، كان إماماً في التفسير والكلام والعلوم العقلية وعلوم اللغة، وله مصنّفات كثيرة منها: «المطالب العالية في علم الكلام» و«المحصول في أصول الفقه»، توفي رحمه الله يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة (٦٠٦هـ). وفيات الأعيان ٤/٢٤٨ رقم (٦٠٠)، سير أعلام النبلاء ٢١/٥٠٠ رقم (٦١)، طبقات الشافعية للسبكي ٨/٨١ رقم (١٠٨٩)، طبقات المفسرين للسيوطي ص (١١٥) رقم (١١٩)، طبقات المفسرين للداودي ٢/٢١٣ رقم (٥٥٠)، شذرات الذهب ٥/٢١.

(٣) مفاتيح الغيب ٨/٤٢. والآية الأولى المذكورة في النص من سورة النحل ورقمها (٢) والثانية من سورة مريم ورقمها (١٧).

وضعته وأتت به قومها تحمله ، واتهامهم إياها بسببه ، وتبرئته أمّه وهو في المهد ، وهو ما أجمله في سورة آل عمران بقوله: ﴿ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ... ﴾ حتى إذا بلغ ما بسطه عندنا أوجزه هنالك، وحذف منه ما حذف لتعلم قوّة تعلّق المنزّل بسببه ، ومدى استقلال كل سورة بمنهجها في العرْض والغرَض. وإليك القصة بتمامها في سورة مريم إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا * قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا * قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا * فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا * فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا * فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا * وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا * فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا * فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا * يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا * فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا * قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا * وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا * ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ * مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ * وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴾(١).

وشبيه بما ذكرت لك قصة موسى عليه السلام في سورة طه إذ عرض منها جانبين عظيمين؛ أحدهما : يتعلق بنشأته وحياته قبل الرسالة. والثاني : يتحدث عن بدء الرسالة، والمهمة الأولى

(١) سورة مريم، الآيات ١٦-٣٦ .

التي كُلّف بها، وهي الذهاب إلى فرعون ودعوته. . . فإذا تأملت سياق القصة تبين لك أن الجانب الأول قد أُدرج فيها عَرَضاً، إذْ أشار إليه بعد الشروع في الجانب الثاني، وقد أتى به موجزاً مختصراً لا يعدو أن يكون تذكيراً بتلك الأحداث العظيمة في حياته من إلقائه في اليمّ، وأخذه من قِبَل آل فرعون، ودور أخته في إرجاعه إلى أمه ، وقتله النفس ، ثم فراره إلى أرض مدين، دون التعرض لتفصيل وقائعها، والأحوال المصاحبة لها، في حين تنفّس الخبر بالجانب الثاني، واتّسع بابه حتى لا تجد مطمعاً للنفس بعده .

ولن يطول بك العجب إذا علمت أن ذكر الجانب الأول إنما جاء في معرض الامتنان على موسى، والتثبيت له ليتقوّى على حمل أعباء الرسالة ، ويحمي من الروع فؤاده بين يدي فرعون وحزبه، فكان الأنسب أن يذكّره بتلك الأحوال على الإجمال تذكيراً كأنه يقول جل ذكره: إن الذي رعاك في أول عهدك لن يخذلك في عاقبة أمرك؛ فامض متوكلاً على الله لما كلّفك.

فإذا استشرفَتْ نفسك حقيقتها على التفصيل؛ فاطلبها في سورة القصص، فإن لك فيها ما سألت.

تلك مجموعة من الأسباب يمكن أن يُعلّل بها الحذف في سياق القصص القرآني، أحسب آثارها ظاهرة في بنائه، حتى غدت من سمات نسجه ، وشيات نظمه، ويصحّ أن نعدّها من خصائص أسلوبه. وما كان لنا أن نفرد القصص بمثل ذلك الحكم لولا أن بناء القصة يحتمل تلك الكيفية من الحذف، ويعين على قبولها، ويهدي إلى تقديرها، كما شهد به واقع ما أوردناه من الأمثلة.

على أن هناك من الأسباب حسب ما استقرأته ما لا نستطيع قصره على القصص ، بل قد يشركه فيه غيره من الموضوعات . وبالمقابل لا نستطيع إهماله أو التغافل عنه، والقصص يتعلق منه بسبب كالذي تحدثنا عنه في مستهل الموضوع. وعلى أيٍّ فإني أجتهد رأيي ، والأمر متروك لفطنة القارئ لينظر ماذا يرى .

ومن هذه الأسباب: إعطاء الفكر فسحة ليذهب في تقدير ما حذف كل مذهب، وعدم غلق السبل عليه. وهو ضرب من التعظيم لشأنه؛ لأنّ في حدّه بعبارة ورسمه بكلمة وقوفاً بالعقل عنده، وقصوراً به عن منتهى قصده. والأفهام في دركه متفاوتة، وفي تقديره متباينة. فتركه فيه توسعة على الجميع، وتيسيرٌ لتعدد المآخذ، وإثراء لجانب المحذوف، واستغراق لما يُحتَمَل من أوصافه، وتقريب لمتباعد أطرافه بتعدد النظرات، واختلاف التصوّرات، كقوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَىٰ * فَغَشَّاهَا مَا غَشَّىٰ﴾[١]، يريد قرى قوم لوط؛ سماها مؤتفكة لأنه جعل عاليها سافله، وخسف بها. أَمَرَ جبريل عليه السلام فرفعها على جناحه إلى السماء ثم أهواها إلى الأرض أي: أسقطها مقلوبة[٢]. قال أبو جعفر رحمه الله: «يقول تعالى ذكره: فغشّى الله المؤتفكة من الحجارة المنضودة المسوّمة ما غشاها، فأمطرها إياه من سجيل»[٣]. وفي الكشاف: «﴿مَا غَشَّىٰ﴾ تهويل وتعظيم لما صبّ عليها من العذاب، وأمطر عليها من الصخر المنضود»[٤]. وقد بيّن الله سبحانه ما فعل بتلك القرى في أماكن متفرقة كسورة هود وسورة الحجر وغيرها[٥]، ولكن هذه الآية على وجازتها وما جاء فيها من إبهامٍ لكيفية ما حلّ بها من العقوبة كفيل أن يردّ النفس عن السعي في تحصيله، وطلب تفصيله. وقد أشعرها في هذه العبارة أن لها أن تذهب في تقديره كل مذهب إيلاماً وفتكاً، وأن تتسع في تصوّره كل متسع شكلاً ووصفاً. تكاد الآية أن تخرج النُّهى من حدّ السماع إلى سعة المعاينة لتهويلها ما انطوت عليه وتفخيمه.

ونظير هذا قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُم مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾[٦]. قال الزمخشري رحمه الله: «من باب الاختصار ومن جوامع الكلم التي تستقل مع قلّتها بالمعاني الكثيرة، أي غشيهم ما لا يعلم كنهه إلا الله»[٧].

---

(١) سورة النجم، الآيتان ٥٣، ٥٤.

(٢) انظر تفسير الطبري ٢٧/ ٧٩، وتفسير القرطبي ١٧/ ١٢٠، ١٢١.

(٣) تفسيره ٢٧/ ٧٩.

(٤) ٦/ ٥٣.

(٥) في سورة هود، الآيات ٧٧-٨٣. وفي سورة الحجر، الآيات ٥٨-٧٧.

(٦) سورة طه، الآية ٧٨.

(٧) الكشاف ٤/ ٤٠، وانظر البرهان للزركشي ٣/ ١٠٦.

ومن الأسباب كذلك: صيانة القواعد المرعية للأخلاق والأدب، والحشمة والحياء، والسموّ بالنص القرآني عما يثير العواطف، ويذكي الرغبات، ويعبث بالحياء. فتراه يقتصد فيما يرى أن البسط فيه يفضي إلى شيء من ذلك، ويعدل إلى وجيز اللفظ ومستور المعنى الذي يوفي الغرض حقه، ويحفظ للخطاب هيبته، ويبقي على النفس انبساطها إليه وإقبالها. ومثال ما يسري عليه هذا الكلام: قصة امرأة العزيز مع يوسف عليه السلام، وأخبار قوم لوط، وما يجيء عن أحوال الرجل مع أهله، ونحو ذلك. فإن في بيان ذلك على وجه التصريح والإفصاح عن حقيقته ما يدعو إلى الاستحياء، ويؤدي إلى الانقباض. وربما أورث عند البعض قلة الرغبة في استعادته، وتكرار سماعه. والقرآن كتاب هداية ووعظ، وتعليم وتأديب، وحِكَم وتشريع، ومن غاياته أن ينتفع بخيره جميع الناس، ولا يُحرم أحد من فضله. ولكي يضمن تلك الغاية درأ الصوارف عن تحقيقها فيسّر حفظه، وسهّل فهمه، وأعان على الادّكار به، كما قال جل وعلا: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ**﴾[1]، وقرّبه إلى الناس بحسن سبْكه، وجودة رصفه، وحلاوة جرسه. وما تخيّر له من كرائم الألفاظ، وأودعه من جوامع الكلم التي لا تظلم المعنى حقه، ولا تنال من السامع في وقاره وخفره.

وما كان التصريح به من المعاني مظنة ذلك فقد ألبسه رداء الستر والحشمة بما سلكه من سبيل الكنايات اللطيفة، والإشارات المفهمة العفيفة، فجاء بحقّ منزّهاً عن الفُحش، متعالياً عن الهُجْر علواً كبيراً.

اقرأ إن شئت قوله تعالى: ﴿**وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ...**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ...**﴾[3]، وقوله: ﴿**فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ...**﴾[4]، إنه يتعرض في هذه الآيات إلى شيء من أخص الأحوال التي

(١) سورة القمر، الآية ١٧. وانظر تفسيرها عند القرطبي ١٧/ ١٣٤.

(٢) سورة يوسف، الآية ٢٣.

(٣) سورة يوسف، الآية ٢٤.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٨٩.

قد تقع بين الرجل والمرأة ، لمسها سبحانه لمس حَيِيّ كريم، فبلغ منها ما يريد بأقلّ لفظ وأدلّه ، وأحفظه وأصونه، تقرأها خرائد العذارى فيعرفن ما تومئ إليه ، وهن في مأمن من أنْ تمسّ خطرات الخجل وجدانهن الرقيق .

ويسمعها الأعرابي المغرق في الجهالة فلا يلتبس عليه من أمرها ما يوجب الشرح والإبانة . وإذا عالج أصحاب الريب وطلاب الهوى شيئاً من معانيها لم ينالوا منها نيلاً ، وآبوا وقد حيل بينهم وبين ما تشتهي أنفسهم وتطلبه قلوبهم المريضة .

ولا حاجة بي إلى أن أكشف ما ستره ، ولكني أقول : إنه جل وعلا قد أناب هذه الكلمات الموجزة والجمل المقتضبة عن كلام كثير أغنت عن بسطه ، وعبّرت عن قصده .

ومن أمثال ما تقدّم قوله تعالى: ﴿ **وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ * أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلاَّ أَن قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ** ﴾[1]، فقد ألمح سبحانه في هاتين الآيتين الكريمتين إلى مجمل قبائح قوم لوط ، وأدرجها جل ذكره تحت كلمات ثلاث : ﴿ **إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ** ﴾ ﴿ **أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ** ﴾ ﴿ **وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ** ﴾ . ولو لم يكن للمؤمنين من هذه إلا تعليمهم أدب الخطاب، والتعبير عند الحاجة عن مثل هذه المخازي بمثل هذه الطريقة في الترفّع والتنزّه لكفاهم، بيد أنه قد وقاهم معرّة التصريح بها، وتكرار العود عليها حين يتعبدون بكتابهم، فأخفاها جل ذكره ، واستبدلها بلفظ لا يجدون في استعماله مع طول مدارستهم للكتاب غضاضة ، لقد أخفى بفضله من أفعالهم بهذه الكلمات الموجزات والجمل المتعفّفات ما تقشعر لذكره الأبدان ، وتنفر من سوئه الطباع، وتشمئز لقبحه النفوس. ولو اطّلعْتَ على ما بيّنه المفسرون من معانيها[2] لاعتراك الخجل، وانقبضَتْ نفسك حياءً، ولتبيّن

---

(١) سورة العنكبوت، الآيتان ٢٨،٢٩ .

(٢) انظر تفسير القرطبي ١٣ / ٣٤١ .

لك قدر ما يوجبه التصريح بها من النفرة ؛ لشدّة معاداتها للفطرة ، ولعلمت أن الخير في التعريض بمثلها ، والكناية عنها[١] . نسأل الله الستر والعافية ونعوذ به من الخذلان .

ومن الأسباب المؤدية إلى اختصار الحذف كذلك طبيعة السورة ، وبناء الآيات فيها . فإن من السور ما يتميّز بطول آياته ، وتباعد ما بين مقاطعه ، بحيث تستوعب المعلومة الطويلة، والأخبار المفصّلة . فيكون النَّفَسُ فيها ممتداً وَمُتّئداً . ومنها ما يمتاز بقصر الفواصل ، وتقارب المقاطع، وسرعة الجرس، وحينئذٍ تكون هذه الكيفية قد تحكّمت في عرض موضوعات السورة، ونزّلَتْها على النّمط الذي يوائم مقاطعها ، ويناسب جرسها، وذلك بصياغتها في قوالب سريعة وموجزة تكتفي بذكر بعض الخبر دون الإفاضة في بيانه أو بسطه، كما هو الحال في الضرب الأول.. وربّما أدى هذا إلى اختصار الكثير من حوادث القصة التي نجدها مذكورة في مواطن أخرى من القرآن الكريم . ومثل هذا النوع من الإيجاز يتجلّى في كثير من المفصّل وقصار السور التي تعرضت لشيء من القصص. وفيما يلي سأورد لك نصّين يمثلان الضربين من الآيات اللذين ذكرت لك من حيث الطول والقِصر، وكلاهما يعالج قصة واحدة، لترى كيف كان تأثير كل منهما في سياق القصة ، وكيف أنها خضعت لنظام السورة ، وتشكّلت على طبيعتها ، ولتكن قصة نوح عليه السلام هي مثالنا : فقد جاءت في سورة هود مبسوطة مشتملة على جوانب متعدّدة من سيرته. وَصَفَ في مستهلّها بداية دعوته لقومه ، وجوابهم له، وساق الحوار الذي جرى بينه وبينهم مفصّلاً إلى أن بلّغه سبحانه أنه لن يؤمن منهم إلاّ من قد آمن . ثم أتى على ذكر الفُلْك ، وصناعته ، وسخرية قومه منه ، وأمْره بحمل من يحمل فيه، ومحاورته لابنه، وهلاكه غرقاً ، وخبر الموج وأحواله إلى أن استقرت السفينة بعد ذلك. ثم مناجاته لربه في شأن ابنه، وهبوطه بسلام من الله وبركات عليه وعلى من معه.

---

(١) عرّف الزمخشري التعريض بقوله: «التعريض : أن تذكر شيئاً تدل به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلم عليك ولأنظر إلى وجهك الكريم ». الكشاف ١ /١٣٧ ... وأما الكناية فهي: «أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورِدْفه في الوجود فيومئ به إليه ، ويجعله دليلاً عليه . مثال ذلك قولهم : هو طويل النِّجاد . يريدون: طويل القامة. وكثير رماد القدر . يعنون: كثير القِرى . وفي المرأة: نؤوم الضحى. والمراد: أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها». دلائل الإعجاز ص(٦٦) ، وانظر: الكشاف١ /١٣٧ .

هذه الأحداث تقرأها في تلك السورة فتقف بك على قصة مجتمعة الأطراف ، متسلسلة الأحداث ، مكتملة العناصر، تنزع عنها وكأنك كنت حاضراً تسمع بأذنيك ، وترى بعينيك. قد اتخذت مداها في تلك الآيات الطويلة ، والمقاطع الرحيبة ، والنَّفَس الفسيح . فجاءت أحداثها على ذلك التفصيل . فإذا فرغت منها فيمّم وجهك صوب سورة القمر، واقرأ خبر نوح عليه السلام فيها مع قومه لترى فَرْقَ ما بين النصين ، وقدر ما اشتمل عليه الثاني من مضمون الأول؛ لتعلم – وأنت الفهم الفطن – أن لكل سورة طريقتها في العرض ، ووقعها في الجرس، وحدّها في المقاطع، وكل ذلك له أثره على محتواها، يقول الحق تبارك وتعالى في سورة هود:

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَن لاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ * فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلاَّ بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلاَّ الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ * قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ * وَيَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ * وَيَا قَوْمِ مَن يَنصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِن طَرَدتُّهُمْ أَفَلا تَذَكَّرُونَ * وَلا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ * قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُم بِهِ اللَّهُ إِن شَاءَ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ * وَلا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ * وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ فَلا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ * وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ * وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ * فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ * حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ

الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ * وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ * وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلا تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ * قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ * وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ * قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مِّنَ الْخَاسِرِينَ * قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلامٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(١).

وفي سورة القمر يقول سبحانه: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ * فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ * فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ * وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ * تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ * وَلَقَد تَّرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾(٢).

إن ما جاء في سورة القمر ما هو إلاّ إشارات موجزة وإيماءات سريعة إلى بعض ما جاء في سورة هود إذا ما قورن بما ورد هنالك؛ كأنه أريد به تذكير المؤمن حتى ينتهي إلى ذلك البلاغ المبين(٣).

---

(١) سورة هود، الآيات ٢٥–٤٨.

(٢) سورة القمر، الآيات ٩–١٥.

(٣) وإن شئت أن ترى لوناً وسطاً بين ذلك فاقرأ سورة نوح لتريك جانباً عظيماً في فقه الدعوة، وطريقتها، وتُصوّر لك قدر ما قُوبلت به دعوته عليه السلام من الإعراض والصدود.

وتتنوع طرائق السور في عرض الأخبار؛ فتجد أحياناً الحشد من القصص في المكان المتقارب مما يغلب عليه طابع العدّ والإحصاء، دون الشرح والاستقصاء، كما هو الحال في سورة الأنبياء مثلاً. وذلك الحشد قد يُسهم بدوره في الاختلاس من القصة، وإيجازها. ولعلّ هذا يساعد في الربط بينها جميعاً في ذلك الموضع للوصول إلى وجه من الحكمة أو العبرة التي سيقت من أجله، وتشترك فيه، كوصف بلاء الرسل في الدعوة، أو تكذيب أقوامهم، أو حلول النقمة بتلك الأمم، أو نحو ذلك، والله تعالى أعلم.

وإني إذْ أقرر هذا من أن طبيعة السورة تكون سبباً في الإيجاز والاختصار لا أزعم أنه السبب الوحيد الذي أدى إلى هذا الاختصار؛ بمعنى أن طبيعة السورة قد فرضت هذا الإيجاز وحالت دون سواه، كلا؛ فالله جل ذكره لا يعجزه شيء أراده ، ولكن هذا في المقام الأول أحد الوجوه البيانية التي صُرّف عليها الوحي لرفع لواء الدعوى بالتحدي والإعجاز .

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .



الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه ومن اتبع سنته إلى يوم الدين، وبعد :

فعسى أن أكون قد وُفقت إلى إصابة وجه الحق الذي يوافق مراد الله تعالى في هذا الموضوع، وهُديت إلى أحسن الحديث عنه، فقد سعيت ما أمكنني إلى بيانه ، واجتهدت في تحديد رسمه، وتقريب وصفه ، في محاذرة من العوارض المخلّة والآراء المضلّة ، والله يهب العصمة بفضله لمن يشاء من عباده ، ويهدي إلى سبيله من يريد .

وقد تقرر عندي من خلال بحثه فوائد جليلة ونتائج طيبة أنوّه ببعضها هنا تذكيراً :

١- أن الحذف بوجه عام فنّ من فنون الأسلوب في القرآن الكريم .

٢- أن الحذف ينهض بقدر كبير من الإيجاز الذي يعدّ من أبرز مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم.

٣- أنّ الحذف في مواطنه أحمد من الذكر بحيث إذا أُدْرِج المحذوف في الكلام انحطّ عن درجة البلاغة التي كان عليها .

٤- أن المحذوف في القصص غالباً ما يكون أطول من المحذوف في غيره .

٥- أنّ المعاني مع الحذف لا يعتريها الغموض فهي في مأمن من اللبس ، بعيدة عن الإبهام، خالية من الإشكال .

٦- أنّ العقل أهدى إلى تقدير المحذوف ومعرفته في القصص منه إلى تقديره ومعرفته في غيره؛ لأن ترابط أجزاء القصة يعين على ذلك ، وسياقها يفضي إليه.

٧- أن أسباب الحذف كثيرة لا نجزم بحصرها فيما ذُكر ، وقد يتفاوت في تقديرها البشر .

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم .

المصادر والمراجع

١- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري (ت٤٦٣هـ)، تحقيق : علي محمد البجاوي، ملتزم الطبع والنشر : مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، الفجالة، القاهرة.

٢- أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين بن الأثير: أبي الحسن علي بن محمد الجزري (ت٦٣٠هـ)، تحقيق وتعليق : محمد إبراهيم البنا ، محمد أحمد عاشور ، محمود عبدالوهاب فايد، دار الشعب، القاهرة.

٣- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، حقق أصوله وضبط أعلامه ووضع فهارسه: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة.

٤- الأعلام ، تأليف خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦هـ)، الطبعة الخامسة ١٩٨٠م، دار العلم للملايين، بيروت.

٥- إنباه الرواة على أنباه النحاة، للوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي (ت ٦٢٤هـ)، بتحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م .

٦- البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، دار الفكر.

٧- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٨- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، لأبي محمد زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالواحد بن ظافر بن عبدالله بن محمد المصري المعروف بابن أبي الإصبع (ت ٦٥٤هـ)، تقديم وتحقيق : الدكتور حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٨٣هـ.

٩- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.

١٠- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ /١٩٦٨م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بالقاهرة.

١١- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، صححه: أحمد عبدالعليم البردوني، أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

١٢- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، للحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى ١٩٦٧م / ١٣٨٧م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

١٣- دلائل الإعجاز، للشيخ أبي بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، مطبعة المدني.

١٤- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لبرهان الدين إبراهيم بن علي الشهير بابن فرحون المالكي (ت ٧٩٩هـ)، تحقيق وتعليق: د. محمد الأحمدي أبو النور، مطبعة المدينة، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

١٥- سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

١٦- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للأستاذ الشيخ محمد بن محمد مخلوف، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

١٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٨- صحيح البخاري، للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، ضبطه ورقمه وذكر تكرار مواضعه وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم ووضع فهارسه الدكتور مصطفى ديب البغا، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/١٩٨١م، نشر وتوزيع: دار القلم، دمشق، بيروت، دار الإمام البخاري، دمشق، حلبوني.

١٩- طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن محمد تقي الدين ابن قاضي شهبة الدمشقي (ت٨٥١هـ/١٤٤٨م)، اعتنى بتصحيحه وعلق عليه ورتب فهارسه : الدكتور الحافظ عبدالعليم خان، الطبعة الأولى، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، مكتبة مدينة العلم، مكة المكرمة.

٢٠- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: عبدالفتاح الحلو ، ومحمود محمد الطناحي، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

٢١- طبقات المفسرين، للحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، مطبعة الحضارة العربية، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة .

٢٢- طبقات المفسرين، للحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي (ت٩٤٥هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، مطبعة الاستقلال الكبرى، الطبعة الأولى ١٩٣٢هـ/١٩٧٢م، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة.

٢٣- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لشيخ الإسلام أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ)، راجعه وقدم له وضبط أحاديثه وعلق عليه الأساتذة: طه عبدالرؤوف سعد، مصطفى محمد الهواري ، السيد محمد عبدالمعطي، طبعة جديدة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة.

٢٤- فوات الوفيات والذيل عليها، لفخر الدين محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م.

٢٥- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق وتعليق: محمد مرسي عامر، مراجعة الطبع: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، الناشر: دار المصحف، شركة مكتبة ومطبعة عبدالرحمن محمد، الصنادقية بالأزهر، القاهرة.

٢٦- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لضياء الدين نصر الله محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ)، قدم له وحققه وعلق عليه : د. أحمد الحوفي ، د. بدوي طبانه، الطبعة الأولى ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م، ملتزم الطبع والنشر: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة.

٢٧- معجم الأدباء المعروف بـ "إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب"، لشهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي (ت ٦٢٦هـ)، الطبعة الأخيرة، دار المأمون.

٢٨- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ابن الخطيب الرازي) (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

٢٩- النكت في إعجاز القرآن، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (ت٣٨٤هـ)، وهو: ضمن كتاب: «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، للرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله أحمد، د. محمد زغلول سلام، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة.

٣٠- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، باعتناء: محمد يوسف نجم وآخرين، دار النشر: فرانز شتايز بفيسبادن، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٣١- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.



شهادة النساء تحملاً وأداء
دراسة موازنة

د. ابتسام بنت عويد المطرفي *

التعريف بالبحث

أمر الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بأداء الشهادة بالقسط، ورغب في ذلك، وشدد عز وجلَّ على عدم كتمانها، كما حثَّ رسول الله ﷺ على أدائها؛ لما في ذلك من إقامة لشرع الله تعالى، وحفظاً لحقوق عباده عن الضياع.

لذا كان من تمام ذلك الحفظ والصيانة قبول ديننا الإسلامي الحنيف شهادة النساء على الحقوق التي تنفرد بمشاهدتها النساء كالولادة، والبكارة، والحيض، والرضاع، والعيوب التي تحت الثياب، وكذلك قبول شهادتها أيضاً في الحقوق المالية وكل ما يؤول إلى المال؛ لعموم البلوى بالمعاملات وكثرة وقوعها، وعدم قبول شهادتها في سائر الحدود والقصاص وكل ما يطلع عليه الرجال؛ لما في ذلك من صيانة وإعفاف للمرأة ومراعاة لها.

* رئيسة قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية للبنات في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ولدت في الطائف سنة (١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، حصلت على درجة الماجستير في الفقه وأصوله من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى سنة (١٤١٦هـ)، والدكتوراه كذلك سنة (١٤٢٠هـ)، وكانت رسالتها تحقيق جزء من كتاب فتح العزيز شرح الوجيز للرافعي، من أول الديات إلى نهاية الجناية الأولى من قتال أهل البغي.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستغفره ونستهديه ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فإن الله تعالى أمر بأداء الشهادة بالعدل في مواضع كثيرة في كتابه العزيز فقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ**﴾.(١)

وقال تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ**﴾.(٢)

فإقامة الشهادة على وجهها إذا مست حاجة الفرد إليها لإثبات حقه قربة إلى الله عز وجل، وقد أمر الله عز وجل بعدم كتمان الشهادة، بل توعد كاتمها إذا ترتب على كتمانها ضياع الحق من صاحبه، حيث قال عز من قائل: ﴿**وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ**﴾(٣)، والوعيد لا يكون إلا على ترك الفرض.

كما حثّ رسول الله ﷺ على أداء الشهادة فقال: «ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها».(٤)

وفي صحيح البخاري عن النبي ﷺ قال: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»(٥). ومن نصره أداء الشهادة التي عنده إحياء لحقه الذي أماته الإنكار.(٦)

---

(١) سورة المائدة، الآية ٨.

(٢) سورة الطلاق، الآية ٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٣.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الأقضية، باب خير الشهداء: ١٢/١٧.

(٥) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً: ٥/١٢٤، حديث رقم: (٢٤٤٣)،(٢٤٤٤).

(٦) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي: ٣/٢٥٨.

فتلك الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وغيرها كثير، تدل على عظيم قدر الشهادة عندالله، وعظيم قيمتها في إظهار الحقوق ورد المظالم.

ولا يخفى على أحدٍ منا أن الشهادة لا تقوم إلا بشاهدي العدل، حيث قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾.(١)

كما أجاز الله سبحانه وتعالى شهادة النساء مع الرجال فقال تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾.(٢)

إلا أن حوادث الزمان كثيرة، وقد تحدث في حال أو زمن لا يوجد فيه الرجال، أو لا يوجد عدد من الرجال ممن تقوم الشهادة بهم، أو يوجد الرجل الواحد مع الجمع من النساء، أو تنفرد النساء برؤية الحدث ، فهل تثبت الحقوق بشهادتهن؟ وما هي الحقوق التي تقبل فيها شهادتهن؟ من هنا رأيت أن أكتب في هذا الموضوع ألا هو: «شهادة النساء تحملاً وأداءً»، لما في ذلك من إثباتٍ وحفظٍ للحقوق من الضياع، وإعمالاً لشرع الله في مثل تلك الحوادث.

وقد تناول الفقهاء – رحمهم الله – هذا الموضوع بالبحث والدراسة والتحقيق من جميع الجوانب في معرض حديثهم عن الشهادات، وها أنا أنظر في تراثهم العريض المجيد، وفقههم الغزير، وآرائهم الحصيفة، فأعرض في هذا ما سطروا في بطون أمهات كتبهم، وأذكر أدلتهم وتوجيهاتهم وتعليلاتهم، ثم أشير إلى ما ناقشوه من الأدلة، وأناقش ما يمكن مناقشته؛ لنقف على ما ترجحه قوة الأدلة فيكون ذلك هو الرأي الراجح في المسألة، وهو جهد متواضع، نسأل الله العلي القدير أن يوفقني فيه، ويجزل لي المثوبة، وأن يكتب لفقهائنا – رحمهم الله – الأجر والثواب.

(١) سورة الطلاق، الآية ٢ .

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

وقبل البدء في الكلام على شهادة النساء، فإنه يجدر أن أذكر معنى الشهادة لغة واصطلاحاً، ومن لوازم ذلك أيضاً تعريف التحمل والأداء فيها، وذكر مشروعيتها وحكمها تحملاً وأداءً ، إضافة إلى بيان الشروط الواجب توفرها في الشاهد .

ومن ثَمّ أتناول « مسائل شهادة النساء تحملاً وأداءً » .



معنى الشهادة لغة :

الشهادة : مصدر (شهد) وتُطلق في اللغة على معانٍ منها :

١- الخبر القاطع : قال تعالى : ﴿ **وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا** ﴾ .[١]

ومنه قولك : شهد الرجل على كذا يشهد عليه شهادة، إذا أخبر به قطعاً .

قال الإمام المطرزي رحمه الله في تعريف الشهادة : « الإخبار بصحة الشيء عن مشاهدة وعيان » .[٢]

وقال الإمام النووي رحمه الله في تعريف الشهادة : « الإخبار عما شُوهد وعُلم » .[٣]

وعرفت أيضاً بأنها : « خبر قطع بما حضر وعاين، ثم قد يكون بما علم واستفاض » .[٤]

٢- الحلف واليمين : قال تعالى : ﴿ **قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ** ﴾[٥] . أي :نحلف . وقوله تعالى : ﴿ **فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ** ﴾[٦] فالشهادة هنا بمعنى : اليمين .

٣- العلم والإبانة والإظهار : ومنه قوله : (أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله) . أي : أعلم وأبين أن لا إله إلا الله، وأعلم وأبين أن محمداً رسول الله .

ومنه : شهد الشاهد عند الحاكم : أي : بيَّن ما يعلمه وأظهره، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿ **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ** ﴾[٧] أي : بيَّن وأظهر .

---

(١) سورة يوسف، الآية ٨١ .

(٢) المغرب في ترتيب المعرب، للإمام أبي الفتح ناصر الدين المطرّزي : ١/ ٤٥٩ .

(٣) تحرير ألفاظ التنبيه، للإمام محيي الدين بن شرف النووي، ص ٣٤١ .

(٤) النظم المستعذب في شرح غريب المهذب، لمحمد بن أحمد بن بطال الركبي : ٢/ ٤١٣ .

(٥) سورة المنافقون، الآية ١ .

(٦) سورة النور، الآية ٦ .

(٧) سورة آل عمران، الآية ١٨ .

قال الراغب الأصفهاني رحمه الله : «فشهادة الله تعالى بوحدانيته هي إيجاد ما يدل على وحدانيته في العالم وفي نفوسنا ».[١]

٤ـ الحكم : نحو قوله تعالى : ﴿ **وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا** ﴾[٢] بمعنى : حكم .

٥ـ الحضور : تقول : شهد المجلس : إذا حضره، ومنه قوله تعالى : ﴿ **مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ** ﴾[٣] أي : ما حضرنا .[٤]

قال ابن الأثير رحمه الله : «أصل الشهادة الإخبار بما شاهده وشهده ».[٥]

واستشهدت فلاناً : أي : سألته إقامة شهادة احتملها، ومنه قوله تعالى : ﴿ **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ** ﴾[٦]، وشهد له بكذا يشهد شهادة : إذا أدى ما عنده من الشهادة .[٧]

معنى الشهادة اصطلاحاً :

عَرَّفَ الفقهاء الشهادة بتعاريف متقاربة، فعرفها الحنفية بأنها : «إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء» .

فقوله : (إخبار) جنس يشمل الشهادة وغيرها من الأخبار .

وقوله : (صدق) يخرج الأخبار الكاذبة، فإطلاق الشهادة على شهادة الزور مجاز من حيث المشابهة الصورية .

---

(١) المفردات في غريب القرآن، للإمام الراغب الأصفهاني، ص ٢٦٨ .

(٢) سورة يوسف، الآية ٢٦ .

(٣) سورة النمل، الآية ٤٩ .

(٤) النظم المستعذب : ٢/٤١٣ .

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين المبارك ابن الأثير الجزري : ٢ / ٥١٤ .

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

(٧) الصحاح، للجوهري : ٢ / ٤٩٤ ، لسان العرب، لابن منظور : ٧ / ٢٢٣ ، المصباح المنير، لأحمد بن محمد الفيومي، ص ١٢٤ ، الكليات، لأبي البقاء أيوب الكفوي : ٣ / ٦١،٦٢ .

وقوله: (لإثبات حق) يخرج به قول القائل في مجلس القضاء أشهد برؤية كذا لبعض العرفيات.

وقوله: (في مجلس القضاء) يخرج إخباره في غير مجلس القضاء، فلا يعتبر شهادة.[(١)]

وعرَّفها المالكية بأنها: «إخبار عدل حاكماً بما علم، ولو بأمر عام ليحكم بمقتضاه».[(٢)]

وعرَّف الشافعية الشهادة بأنها : «إخبار عن شيء بلفظ خاص».[(٣)]

وعرَّفها الحنابلة بأنها: «حُجّة شرعية تظهر الحق، ولا توجبه، وهي الإخبار بما علمه بلفظ خاص».[(٤)]

وتعريف الحنفية أولى التعاريف التي أوردها الفقهاء للشهادة فيما رأيت، والله أعلم؛ حيث فرَّقوا بين مرادات الأخبار ليبينوا ما امتازت به الشهادة عن غيرها من الإخبارات.

المراد بلفظي التحمل والأداء:

لما كان الحكم في مجلس القضاء بين المتخاصمين يتوقف على الإخبار بالشهادة حين طلبها ممن تحملها، والشهادة تقوم أصلاً على التحمل بها بحضور حدوث المشهود به، ومن ثَمّ أدائها في مجلس القضاء، فإن لفظ الشهادة إذا أطلق في عرف الفقهاء يُعدُّ مشتركاً لفظياً يتضمن التحمل والأداء معاً.

وهذا هو ما قرره فقهاء الحنفية والحنابلة في مدوناتهم الفقهية – رحمهم الله تعالى–.[(٥)]

---

(١) شرح فتح القدير، للكمال بن الهمام: ٦/ ٤٤٦، الكفاية، للكرلاني: ٦/ ٤٤٦، العناية، لأكمل الدين البابرتي: ٦/ ٤٤٦، وحاشية سعدي جلبي: ٦/ ٤٤٦، حاشية شهاب الدين شلبي على تبيين الحقائق: ٤/ ٢٠٦.

(٢) الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك لأبي البركات أحمد الدردير: ٤/ ٢٣٧،٢٣٨، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للشيخ محمد عرفة الدسوقي: ٤/ ١٦٤.

(٣) الإقناع، للخطيب الشربيني: ٢/ ٢٧٩.

(٤) الإقناع، للإمام شرف الدين أبي النجا موسى الحجاوي: ٤/ ٤٣٠.

(٥) شرح فتح القدير: ٦/ ٤٤٦،٤٤٧، منتهى الإرادات، للإمام تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الشهير بابن النجّار: ٢/ ٦٤٧، كشّاف القناع عن متن الإقناع، للشيخ منصور البهوتي: ٦/ ٤٠٤.

وقد عُرِّف التحمل في الشرع بأنه: «علم ما يشهد به بسببٍ اختياري».[١]

كما عُرِّف الأداء عرفاً بأنه: «إعلام الشاهد الحاكم بشهادة بما يحصل له العلم بما شهد به».[٢] لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾.[٤]

فالشهادة تحملٌ؛ لأن الشاهد مطلع على ما يشهد به ومعاين له، حيث إن لفظ الشهادة مشتق من المشاهدة، وهذا ما يقرره الدليل الأول.

والشهادة بمعنى الأداء؛ لأنها إخبار الشاهد بما علمه وشاهده بلفظ خاص[٥]، وهو ما يقرره الدليل الثاني.

وهذا المعنى يعضده ما ذكره الإمام القرطبي رحمه الله في تفسيره: بأن ابن عباس رضي الله عنهما وقتادة والربيع رحمهما الله كانوا يفسرون قول الحق عز وجل: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾[٦] بأن المراد به: تحمل الشهادة وإثباتها عند الحاكم[٧]، وبذلك فسرها الإمام البيضاوي رحمه الله.[٨]

ركن الشهادة:

يعتبر لأداء الشهادة الإتيان بلفظها. وهو قول الشاهد: «أشهد بكذا وكذا» لتضمنه معنى المشاهدة، وقسم وإخبار للحال؛ فكأنه يقول: أقسم بالله لقد اطلعت على ذلك وأنا أخبر به،

---

(١) وخرج بقوله: – بسبب اختياري– علمه لما يشهد به بدون اختيار كما إن كان ماراً فسمع من يقول لزوجته: «هي طالق» فلا يسمى تحملاً. حاشية الشيخ أحمد الصاوي على الشرح الصغير: ٤ / ٢٨٤.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٣.

(٥) شرح منتهى الإرادات، للشيخ منصور بن يونس البهوتي: ٣ / ٥٣٤.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٧) الجامع لأحكام القرآن: ٣ / ٢٥٧.

(٨) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للإمام البيضاوي، ص ٤٢.

وهذه المعاني مفقودة في غير لفظ الشهادة، فتعين الإتيان به، والاقتصار عليه، احتياطاً واتباعاً للمأثور، ولا يخلو ذلك من معنى التعبد، إذ لم ينقل غيره.(١)

كما يعتبر لفظ «أشهد» لأداء الشهادة عند الشافعية(٢)، والحنابلة، حيث قال الشيخ المرداوي رحمه الله: «هذا المذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثير منهم».(٣)

ولا يعتبر لأداء الشهادة عند المالكية صيغة معينة، وإنما المدار فيها على ما يدل على حصول علم الشاهد بما شهد به.(٤)

مشروعية الشهادة:

الشهادة ثابتة بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والأثر.

أولاً- الكتاب الكريم:

قال تعالى: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ**﴾.(٥)

وقال تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**﴾.(٦)

وقال تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾.(٧)

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر مسعود الكاساني: ٦/٢٦٦، حاشية ابن عابدين: ١١/٨١.

(٢) البيان شرح المهذب، للإمام العمراني: ١٣/٣٥٩، ٣٦٠، روضة الطالبين، للإمام أبي زكريا النووي: ٨/٢٦٢، حاشية الجمل على شرح المنهج، للشيخ سليمان العجيلي: ٨/٤٢٨.

(٣) الكافي، لموفق الدين ابن قدامة: ٦/٢٢٨، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، للإمام علاء الدين المرداوي: ١٢/١٠٨، وعن الإمام أحمد رواية أخرى: «أن الشهادة تصح بغير لفظ الشهادة»، وهو ما اختاره أبو الخطاب الكلوذاني والشيخ تقي الدين.

(٤) حاشية الدسوقي: ٤/١٦٥.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٧) سورة الطلاق، الآية ٢.

وجه الدلالة من الآيات القرآنية الكريمة:

أمر الله عز وجل بالإشهاد في الآيات السابقة أمر إرشاد وندب.(١)

ثانياً- السنة المطهرة:

أولاً: ما رواه البخاري بسنده عن رسول الله ﷺ: «شاهداك أو يمينه».(٢)

ثانياً: لقوله ﷺ للشاهد: «إذا علمت مثل الشمس فاشهد، وإلا فدع»(٣).(٤)

ثالثاً- الإجماع:

لا خلاف بين الأمة في تعلق الحكم بالشهادة.(٥)

رابعاً- القياس:

دعاء الحاجة إلى الشهادة؛ لحصول التجاحد بين الناس، لذا وجب الرجوع إليها.(٦)

خامساً- الأثر:

ما أخرجه وكيع بسنده عن شريح قال: «إنما القضاء جمرٌ، فادفع الجمر عنك بعودين، يعني الشاهدين».(٧)

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٣/ ٢٥١.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود: ٥/ ٣٥١، حديث رقم: (٢٦٦٩، ٢٦٧٠).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى بسنده عن ابن عباس قال: ذُكر عند رسول الله ﷺ الرجل يشهد بشهادة فقال: «أما أنت يا ابن عباس فلا تشهد إلا على أمرٍ يضيئ لك كضياء هذه الشمس، وأومأ رسول الله ﷺ بيده إلى الشمس». كتاب الشهادات، باب التحفظ في الشهادة والعلم بها: ١٠/ ١٥٦.

وبعد أن ساق البيهقي هذا الحديث بإسناده إلى ابن عباس ذكر أن الحميدي تكلم في محمد بن سليمان بن مسمول المكي أحد رواة هذا الحديث، ثم قال: «ولم يرو من وجه يعتمد عليه».

[السنن الكبرى: ١٠/ ١٥٦].

وهذا وإن لم يصح سنده فإن معناه صحيح، وهو الذي عليه العمل عند جميع أهل العلم والنظر لشهادة أصول الشريعة وقواعدها لصحة معناه، والله أعلم.

(٤) بدائع الصنائع: ٦/ ٢٦٦.

(٥) الإجماع، لابن المنذر النيسابوري، ص٧٦، البيان: ١٣/ ٢٦٨.

(٦) المغني، لابن قدامة المقدسي: ١٤/ ١٢٤.

(٧) أخبار القضاة، لوكيع: ٢/ ٢٨٨، ٢٨٩، شرح المنتهى: ٣/ ٥٣٤، المغني: ١٤/ ١٢٤.

الأثر المترتب على أداء الشهادة أمام القضاء:

إذا شهد الشهود أمام القضاء؛ وجب على القاضي القضاء بموجب هذه الشهادة؛ بعد توافر شروطها؛ لأنها مُظْهِرةٌ للحق والقاضي مأمور بالقضاء به.(١)

قال تعالى: ﴿**يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ**﴾.(٢)

حكم تحمل الشهادة وأدائها:

حكم تحمل الشهادة وأدائها فرض كفاية، فإذا قام بالفرض في التحمل أو الأداء اثنان سقط عن الجميع، وإن امتنع الكل أثموا جميعاً لقول الله عز وجل: ﴿**وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا**﴾(٣) وقوله تعالى: ﴿**وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُه**﴾.(٤)

ويترتب الإثم على عدم إمكانية الضرر في حال أداء الشهادة، أو كانت شهادة الشاهد تنفع المشهود له.

أمّا في حالة الضرر أو التبذل فالشهادة غير لازمة.(٥)

---

(١) بدائع الصنائع: ٦/٢٨٢، شرح فتح القدير: ٦/٤٤٦، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٤/١٨٩، الفقه الإسلامي وأدلته، لوهبة الزحيلي: ٦/٥٥٦.

(٢) سورة ص، الآية ٢٦.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٣.

(٥) شرح فتح القدير: ٦/٤٤٦، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للشيخ أحمد بن غنيم النفراوي: ٢/٢٤٥، المهذب، لأبي إسحاق الشيرازي: ٢/٤١٣، البيان: ١٣/٢٦٨، الفروع، لشمس الدين ابن مفلح: ٦/٤٥٨، شرح منتهى الإرادات: ٣/٥٣٥، المغني: ١٤/١٢٤.

الشروط الواجب توافرها في الشاهد:

شروط من تقبل شهادته عند أكثر أهل العلم إجمالاً هي:(١)

١-البلوغ: فلا تقبل الشهادة من صغير لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾(٢)، والصبي ليس رجلاً،؛ ولأنه غير مقبول القول في حق نفسه ففي حق غيره أولى.

وقوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾(٣)، والصبي ممن لا يُرضى.

٢- العقل: وهو نوع من العلوم الضرورية، فلا تقبل الشهادة من غير العاقل إجماعاً(٤)، سواءً ذهب عقله بجنونٍ، أو سكرٍ، أو طفولية.

فلا تقبل الشهادة من معتوه ومجنون؛ لأنه لا يمكنه تحمل الشهادة وأدائها، لاحتياجها إلى الضبط.

٣- الإسلام: لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾(٥) وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾.(٦)

---

(١) كشاف القناع: ٦/٤١٦-٤٢٥، شرح المنتهى: ٣/٥٤٥-٥٥٠، المغني: ١٤/١٤٥-١٤٧.

وقد قال الإمام ابن رشد رحمه الله تعالى: «إن للشاهد في شهادته حالين: حال تحمل الشهادة وحال أدائها، فأمَّا حال تحملها فليس من شرط الشاهد فيها إلا أن يكون على صفة واحدة، وهي الضبط والتمييز، صغيراً كان أو كبيراً، حراً كان أو عبداً، مسلماً كان أو كافراً، عدلاً كان أو فاسقاً.

وأما حال أدائها فمن شرط جواز شهادة الشاهد فيها أن تجتمع فيه خمسة أوصاف، متى عري عن واحد منها لم تجز شهادته، وهي: البلوغ، والعقل، والحرية، والإسلام، والعدالة».

انظر: المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المُشكلات، لأبي الوليد محمد بن رشد القرطبي: ٢/٢٨٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢..

(٤) الإجماع، ص ٧٦.

(٥) سورة الطلاق، الآية ٢.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

فلا تقبل شهادة الكافر؛ لأنه ليس من رجالنا وغير مأمون.

٤- النطق: فلا تقبل الشهادة من الأخرس، ولو فهمت إشارته؛ لأن الشهادة يعتبر فيها اليقين.

٥- الحفظ: فلا تقبل الشهادة من مغفل، ولا من معروف بكثرة الغلط والسهو؛ لأنه لا تحصل الثقة بقوله، ولا يغلب على الظن صدقه.

٦- العدالة: لقوله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾[1] وقوله تعالى: ﴿**إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[2]، وذلك لأن غير العدل لا يؤمن تحامله على غيره، فيشهد عليه بغير حق.

ولما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً: «لا تجوز شهادة خائن، ولا خائنةٍ، ولا ذي غمرٍ[3] على أخيه، ولا تجوز شهادة القانع[4] لأهل البيت»[5].

والعدالة في اللغة: الاستقامة والاستواء.

وفي الشرع: استواء أحواله في دينه، واعتدال أقواله وأفعاله.

ويُعتبر للعدالة أمران:

الأمر الأول: الصلاح في الدين.

وهو أداء الفرائض بسننها الراتبة، واجتناب المحرم، فلا يرتكب كبيرة ولا يدمن على صغيرة.

الأمر الثاني: استعمال المروءة بفعل ما يجمله ويزينه من حُسن الخلق، وترك ما يدنسه ويشينه عادة[6].

---

(١) سورة الطلاق، الآية ٢.

(٢) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٣) ذي غِمْرٍ على أخيه: أي حقدٍ وضغن. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣/٣٨٤.

(٤) القانع: الخادم والتابع ترد شهادته للتهمة بجر النفع. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ٤/١١٤.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ١١/٥٠١، رقم (٦٨٩٩)، وأبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب من ترد شهادته: ٤/٢٥.

وهذا حديث قَوَّي الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير ٤/١٩٨ إسناده فقال بعد أن أورده: «وسنده قوي».

كما حسَّن إسناده محققو مسند الإمام أحمد فقالوا: «إسناده حسن». مسند الإمام أحمد: ١١/٥٠١.

(٦) انظر: شرح منتهى الإرادات: ٣/٥٤٦ وما بعدها، كشاف القناع: ٦/٤١٨ وما بعدها.

وذهب الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى أن «العدل في كل زمان ومكان، وفي كل طائفة بحسبها، فيكون الشهيد في كل قوم: من كان ذا عدل فيهم، وإن كان لو كان في غيرهم لكان عدله على وجه آخر. وبهذا يمكن الحكم بين الناس، وإلا فلو اعتبر في شهود كل طائفة أن لا يشهد عليهم إلا من يكون قائماً بأداء الواجبات وترك المحرمات، كما كان الصحابة رضي الله عنهم، لبطلت الشهادات كلها أو بعضها».[١]

وها قد آن دخول الكلام في موضوعنا الذي نصبنا هذا البحث لتناوله، فأقول:

المسألة الأولى: شهادة النساء في الحدود والعقوبات:

اتفق الفقهاء على عدم قبول شهادة النساء في الحدود والعقوبات، فلا يقبل فيهما إلا شهادة الرجال، على التفصيل التالي:

أ- الشهادة على فاحشة الزنا -والعياذ بالله-؛ لا تثبت إلا بشهادة أربعة شهود.[٢]

ب- الشهادة على بقية الحدود والقصاص؛ لا تثبت إلا بشهادة رجلين[٣]، يستوي فيها حق الله تعالى، كحد الشرب، وقطع الطريق، والقتل بالردة، وحق العباد، كالقصاص في النفس، والطرف، وحد القذف، والتعزير كالحد، فلا مدخل لشهادة النساء في شيء من ذلك كله.[٤]

واستدلوا بالكتاب، والسنة، والإجماع، والأثر، والمعقول.

---

(١) انظر: الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن محمد البعلي، ص٦١٠.

(٢) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي: ٤/٢٠٨، الشرح الصغير: ٤/٢٦٥، الوسيط: ٧/٣٦٤، البيان: ١٣/٣٢٤، فتح العزيز شرح الوجيز، للإمام الرافعي: ١٣/٤٦، الكافي: ٦/٢١٧، المغني: ١٤/١٢٥.

وقد ذكر ابن حزم «أنه لا يجوز أن يقبل في الزنا أقل من أربعة رجال عدول مسلمين، أو مكان كل رجل امرأتان مسلمتان عدلتان؛ فيكون ذلك ثلاثة رجال وامرأتين، أو رجلين وأربع نسوة، أو رجلاً واحداً وست نسوة، أو ثمان نسوة». المحلى، لابن حزم: ٩/٣٩٦.

(٣) بدائع الصنائع: ٦/٢٧٩، الشرح الصغير: ٤/٢٦٥، الفواكه الدواني: ٢/٢٤٤، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين الرملي: ٨/٣١٢، الكافي: ٦/٢١٧.

(٤) فتح العزيز: ١٣/٤٨.

أولاً- الكتاب الكريم:

قال تعالى: ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ** ﴾.(١)

وقال تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً** ﴾.(٢)

وجه الدلالة من الآيتين الكريمتين:

تنصيص الحق سبحانه وتعالى على عدم ثبوت الزنا إلا بشهادة أربعة شهداء، كما أن دلالة اللغة في الآية الثانية على مخالفة العدد المعدود تذكيراً وتأنيثاً من الثلاثة إلى العشرة، يدل على اعتبار المذكر في هذه الشهادة دون المؤنث.(٣)

وقال تعالى: ﴿ **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ** ﴾.(٤)

وجه الدلالة من الآية الكريمة من جهتين:

الجهة الأولى: إن الآية الكريمة نص في بيان العدد والذكورة والبلوغ.(٥)

الجهة الثانية: إن اللفظ عام يتناول الحدود والقصاص وغيرهما، وشهادة النساء على البدل من شهادة الرجال، حيث قال عز وجل: ﴿ **فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ** ﴾.(٦) والأبدال في باب الحدود غير مقبولة كالكفارات والوكالات.(٧)

---

(١) سورة النساء، الآية ١٥ .

(٢) سورة النور، الآية ٤ .

(٣) انظر: البيان: ١٣/ ٣٢٤ .

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

(٥) شرح العناية: ٦/ ٤٥١ .

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

(٧) بدائع الصنائع: ٦/ ٢٧٩، شرح فتح القدير: ٦/ ٤٥٠،٤٥١، العناية: ٦/ ٤٥١ .
وقد انفرد فقهاء الحنفية بالاستدلال بالآية الكريمة في هذا الموضع عن بقية المذاهب لورودها في المعاملات.

ثانياً- السنة المطهرة:

ما روى أبو هريرة رضي الله عنه: «أن سعد بن عبادة رضي الله عنه قال: يا رسول الله، أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلاً، أفأمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ قال: نعم».(١)

وجه الدلالة:

إن جواب رسول الله ﷺ على سؤال سعد رضي الله عنه يقتضي عدم ثبوت شهادة الزنا إلا بأربعة شهداء، وهذه الألفاظ موضوعة للدلالة على المذكر دون المؤنث.(٢)

ثالثاً- الإجماع:

انعقاد الإجماع على اشتراط أربعة من الذكور على شهادة الزنا؛ لأن الله تعالى يحب الستر على عباده، وفي اشتراط العدد مع وصف الذكورة تحقيق لمعنى الستر، إذ قلما يتحقق وقوف الأربعة على هذه الفاحشة؛ ولأن الزنا من أغلظ الفواحش غُلِّظَت الشهادة فيه طلباً للستر(٣)، كما انعقد الإجماع على أن شهادة النساء لا تقبل في الحدود.(٤)

رابعاً- الأثر:

ما روي عن الزهري رحمه الله قال: «مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده أنه لا تقبل شهادة النساء في الحدود والقصاص».(٥)

وجه الدلالة:

تخصيص زمن الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دون غيرهما؛ إنما كان لأنهما هما اللذان كان معظم تقرير الشرع وطرق الأحكام في زمانهما، وما كان من غيرهما إلا الاتباع.(٦)

---

(١) صحيح مسلم، كتاب اللعان: ١٠/ ١٣٠، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر القرطبي: ٢١/ ٢٥٨.

(٢) تبيين الحقائق: ٤/ ٢٠٨.

(٣) تبيين الحقائق: ٤/ ٢٠٨، الإقناع، للشربيني: ٢/ ٢٨٤.

(٤) الإجماع، ص٨٧.

(٥) المصنف في الأحاديث والآثار، للإمام عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، كتاب الحدود، باب في شهادة النساء في الحدود: ١٠/ ٥٨.

(٦) شرح فتح القدير: ٦/ ٤٥٠.

خامساً- المعقول :

أ- إن فعل فاحشة الزنا - والعياذ بالله - لا يتأتى إلا من شخصين، فصارت الشهادة على فعلين، فاعتبر فيه أربعة أنفس المعبر عنها في الآية الكريمة بقوله تعالى : ﴿**بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ**﴾ .(١)

ب- إن الشهادة في الحدود والقصاص مبناهما على الدرء والإسقاط بالشبهات، ولهذا يُدرأ الحد والقصاص بالشبهات، وفي شهادة النساء شبهة دخول الغفلة والنسيان عليهن فيها، بدليل قوله تعالى : ﴿**أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ**﴾(٢)، وذلك لأن النساء جبلن على السهو والغفلة، فيورث ذلك شبهة بخلاف سائر الأحكام، فإنها تجب مع الشبهة .(٣)

جـ -إن الحدود والقصاص عقوبة مشروعة، فلا يقبل فيها إلا شهادة الرجال الأحرار قياساً على حد الزنا .(٤)

ولن نتعرض لمناقشة أدلة أو ترجيح في المسألة لاتفاق الفقهاء على عدم قبول شهادة النساء في الحدود والقصاص

المسألة الثانية : شهادة النساء فيما ليس بمال ولا يقصد به المال وليس بعقوبة :

كالنكاح، والطلاق، والرجعة، والإيلاء، والظهار، والنسب، والوصية إليه، والوكالة في غير المال، مما يطلع عليه الرجال غالباً، والعتق، والإسلام والردة ...

ذهب الفقهاء في هذه المسألة مذهبين :

المذهب الأول : أن شهادة النساء غير مقبولة فيما ليس بمال، ولا يقصد به المال، وليس بعقوبة، كالنكاح(٥)، والطلاق، والرجعة، والإيلاء، والظهار ...، ولا تقبل إلا شهادة رجلين.

---

(١) البيان : ١٣ / ٣٢٤ .

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

(٣) بدائع الصنائع : ٦ / ٢٧٩، المغني : ١٤ / ١٢٦ .

(٤) الكفاية : ٦ / ٢١٨ .

(٥) أي إذا أريد به إثبات فلا تثبت إلا برجلين، وإن ادعته الزوجة وأرادت المهر أو الإرث ثبت بما يثبت به المال. حاشية الشيخ إبراهيم الباجوري : ٢ / ٢٨٣، حاشية الدسوقي : ٤ / ١٨٧ .

وبهذا قال الإمام الشافعي[١]، ومالك[٢]، وهو رواية عن الإمام أحمد،وهي الصحيح من المذهب[٣]، وبه قال الزهري[٤]، والنخعي[٥].[٦]

المذهب الثاني: تقبل شهادة النساء في النكاح، والطلاق، والنسب، وما هو ليس بمال، وهو قول أبي حنيفة[٧]، ورواية عن الإمام أحمد في النكاح[٨]، وعن عطاء مثله.[٩]

الأدلة:

استدل القائلون بعدم قبول شهادة النساء فيما ليس بمال، ولا المقصود منه المال، بالقرآن، والسنة، والأثر، والقياس.

أولاً- القرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ...**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ...**﴾.[١٠]

---

(١) الوسيط: ٧/٣٦٥، فتح العزيز: ١٣/٤٨.

(٢) التفريع، لأبي القاسم عبيد الله بن الجلاب البصري: ٢/٢٣٨، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه: ٤/١٨٦-١٨٧، الشرح الصغير: ٤/٢٦٧.

(٣) الإنصاف: ١٢/٧٩، الكافي: ٦/٢١٩.

(٤) هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله القرشي المدني، من قبيلة بني زهرة، تابعي جليل كان من مشاهير أهل الفتوى المجتهدين في القرن الثاني الهجري، من أعلم الحفّاظ بحديث رسول الله ﷺ، توفي عام ١٢٤هـ. تذكرة الحفاظ: ١/١٠٨-١١٣، تهذيب الأسماء واللغات: ١/٩٠.

(٥) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو بن ربيعة النخعي، الكوفي، فقيه أهل الكوفة، من أكابر التابعين، كان إماماً مجتهداً له مذهب، توفي عام ٩٦هـ. وفيات الأعيان: ١/٢٥، الأعلام: ١/٨٠.

(٦) البيان: ١٣/٣٣٠.

(٧) البدائع: ٦/٢٧٩، ٢٨٠.

(٨) الإنصاف: ١٢/٨٠.

(٩) المغني: ١٤/١٢٧.

(١٠) سورة الطلاق، الآيتان ١، ٢.

وجه الدلالة من الآيات الكريمة:

ظاهر الدلالة من قوله تعالى: ﴿ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ المراد به شهادة رجلين.

ثانياً- السنة المطهرة:

قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل».(١)

وجه الدلالة:

الحديث الشريف مفسر ومؤكد لما ورد في القرآن الكريم، وهو ظاهر في قوله ﷺ: «شاهدي عدل».(٢)

ثالثاً- الأثر:

ما روى الإمام مالك رحمه الله عن الزهري: «مضت السنة بأنه لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في النكاح، ولا في الطلاق».(٣)

والدلالة على هذا الرأي ظاهرة من النص.

(١) أخرجه ابن حبان، كتاب النكاح: ٦/١٥٢، السنن الكبرى، كتاب النكاح: ٧/١٢٥. كما أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب النكاح: ١/٦٠٥، قال في مجمع الزوائد ٤/٢٨٩: «رواه ابن ماجه خلا قوله «والسلطان ولي من لا ولي له»، ورواه الطبراني في المعجم الكبير: ١١/١٤٢ رقم (١١٢٩٨)، وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس، وبقية رجاله ثقات».

وقد رد ابن عبد البر رحمه الله تعالى على القائلين بتضعيف هذا الحديث برواية حجاج بن أرطاة له فقال: «فإن قيل إن الحجاج بن أرطاة ليس في الزهري بحجة، وأجمعوا على أنه كان يدلس، ويحدث عن الثقات ما لم يسمع منهم ... قيل له: رواه ابن أبي مليكة عن ابن عمر، ومولى عائشة عن عائشة بإسناد كلهم ثقات عدول».

انظر: الاستذكار، لابن عبد البر: ١٦/٣٣، ٣٤.

وقال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «أصح شيء في هذا قول ابن عباس، وقد رُوي عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل ..».

[انظر: المغني ٩/٣٦٩].

(٢) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني: ٤/٤٤٢.

(٣) رواه ابن أبي شيبة في المصنف: ١٠/٥٨. وقد مرَّ.

رابعاً- القياس:

فإن دلالة النص من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة تقتضي إشهاد رجلين على النكاح، والطلاق، والرجعة، وهي ليست بمال، ولا يقصد منها المال؛ فيقاس عليها ما يشاركها في المعنى.[١]

كما قاس الحنابلة رحمهم الله كل ما ليس بمال، ولا يقصد به المال على العقوبات، فلا يقبل فيها إلا شهادة رجلين.[٢]

أدلة المذهب الثاني:

القائل بقبول شهادة النساء فيما ليس بمال ولا يقصد به المال.

استدلوا بالقرآن، والأثر، والمعقول.

أولاً- القرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿ **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ...** ﴾.[٣]

وجه الدلالة: «جعل الله سبحانه وتعالى للرجل والمرأتين شهادة على الإطلاق؛ لأنه سبحانه وتعالى جعلهم من الشهداء، والشاهد المطلق من له شهادة على الإطلاق، فاقتضى أن يكون لهم شهادة في سائر الأحكام، إلا ما قيد بدليل».[٤]

ثانياً- الأثر:

ما روي أن سيدنا عمر رضي الله عنه أجاز شهادة النساء مع الرجال في النكاح والفرقة.[٥]

---

(١) مغني المحتاج: ٤/٤٤٢، شرح منهج الطلاب، للشيخ زكريا الأنصاري: ٨/٤٥٢.

(٢) الكافي: ٦/٢١٩.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٤) انظر: بدائع الصنائع: ٦/٢٨٠.

(٥) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الشهادات، باب هل تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود وغيره... بلفظ: «أن عمر بن الخطاب أجاز شهادة رجل واحد مع نساء في النكاح»: ٨/٣٣١، حديث رقم: (١٥٤١٦)، وما أخرجه عبد الرزاق بسنده عن الشعبي قال: «تجوز شهادة النساء مع الرجال في النكاح والطلاق»: ٨/٣٢٩، حديث رقم: (١٥٤٠١).

وجه الدلالة: قبول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لشهادة النساء في النكاح، ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر من الصحابة فكان إجماعاً منهم رضي الله عنهم على الجواز.[١]

ثالثاً- المعقول:

تساوي شهادة رجل وامرأتين وشهادة الرجلين في إظهار المشهود به؛ لرجحان جانب الصدق فيها على جانب الكذب بالعدالة، إلا أنها لم تجعل حجة فيما يدرأ بالشبهات لنوع قصور وشبهة فيها، ذلك لكون هذه الحقوق تثبت بدليل فيه شبهة، وليست كالشهادة على الزنا، والحدود، والقصاص؛ لكونها حقوق تندرئ بالشبهة كما سبق أن ذكرنا.[٢]

المناقشة والترجيح:

يمكن أن يعترض على أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بقبول شهادة النساء فيما ليس بمال، ولا يقصد به المال، كالنسب، والنكاح، والطلاق، والرجعة ... بما يلي:

أولاً- أن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ...** ﴾[٣] غير مُسلَّم به من وجهين:

الوجه الأول: إن هذه الآية الكريمة وردت في المداينات إجماعاً[٤]، وهي مما تجوز شهادة النساء فيها بالاتفاق[٥]؛ فهو استدلال في غير محل النزاع.

الوجه الثاني:

أولاً- إن الله سبحانه وتعالى أجاز شهادة المرأتين مع الرجل، مع وجود الرجلين في هذه الآية، ولم يذكرها في غير ذلك، فأجيزت شهادة النساء في الأموال خاصة؛ لأن الله عز وجل

---

(١) بدائع الصنائع: ٦/ ٢٨٠ .

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٣/ ٢٤٣ .

(٥) سيأتي بيانه في هذا البحث.

كثَّر أسباب توثيق الأموال لكثرة جهات تحصيلها، وعموم البلوى بها، وتكرر وجودها، ودنو خطرها، فجعل فيها التوثق تارة بالكتابة، وتارة بالإشهاد، وتارة بالرهن، وتارة بالضمان، وأدخل في جميع ذلك شهادة النساء مع الرجال[١]، فلا يلحق بالشهادة على الأموال الشهادة على النكاح، والطلاق، والرجعة، والإسلام، والردة ... مما هو أعظم خطراً، وأقل وجوداً، ومما هو ليس بمال، ولا يقصد به المال، فلا يدخل في عموم الآية، والله تعالى أعلم.

ثانياً- إن استدلالهم بالأثر المروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي يرويه عبد الرزاق ابن همام الصنعاني عن الأسلمي «وهو إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي مولاهم، وهو متروك الحديث كما قال الحافظ ابن حجر»[٢].

وكذلك قال الدارقطني، ويعقوب بن سليمان.[٣]

وكذلك قال النسائي، وكَذَّبه الإمام مالك، ويحيى بن سعيد القطان، ويحيى بن معين.[٤]

وقال الإمام أحمد: «كان قدرياً، معتزلياً، جهمياً، كل بلاء فيه ... ترك الناس حديثه، كان يروي أحاديث منكرة لا أصل لها، وكان يأخذ أحاديث الناس يضعها في كتبه»[٥].

ومما سبق يتضح لنا أن المذهب الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور القائلون بأنه لا تقبل شهادة النساء فيما ليس بمال، ولا يقصد به المال، وذلك لقوة الأدلة وسلامتها عن المعارضة؛ لكون هذه الحقوق مما يطلع عليه الرجال، والله تعالى أعلم.

---

(١) الجامع لأحكام للقرآن: ٣/٢٥٢.

(٢) تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني، ص٩٣، رقم: (٢٤١).

(٣) تهذيب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني: ١/١٥٩، ١٦٠.

(٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لجمال الدين المزي: ٢/١٨٧.

(٥) تهذيب الكمال: ٢/١٨٦، تهذيب التهذيب: ١/١٥٨.

المسألة الثالثة: شهادة النساء في المال وما يقصد به المال:

لا خلاف بين الفقهاء على قبول شهادة النساء في المال، كالبيع، والإقالة، والحوالة، والضمان، والرهن، والصلح، والشفعة، والمسابقة، وما يؤول إلى المال كعوض الخلع، والجناية التي توجب المال كجرح الخطأ، وجرح العمد كجائفة؛ لأنها تؤول إلى المال.

على التفصيل الآتي:

ذهب الحنفية(١) والشافعية(٢): إلى قبول شهادة رجل وامرأتين في المال، وما يقصد به المال.

وذهب المالكية(٣): إلى ثبوت الحق المالي بشهادة رجل وامرأتين، وبالرجل أو المرأتين، لكن مع يمين صاحب الحق.

وذهب الحنابلة في ذلك على الصحيح من المذهب(٤): إلى قبول شهادة رجل وامرأتين، وشاهد ويمين المدعي.

واستدلوا على قبول شهادة النساء في المال، وما يقصد به المال، بالقرآن والإجماع.

أولاً- القرآن الكريم:

فقول الله تعالى: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ...**﴾.(٥)

---

(١) بدائع الصنائع: ٦/٢٧٩، شرح فتح القدير: ٦/٤٥١.

(٢) الأم، للإمام الشافعي: ٧/٨٤، ٨٥، الوسيط: ٧/٤٦٦، فتح العزيز: ١٣/٤٩.

(٣) الشرح الصغير: ١٤/٢٦٩، ٢٧٠، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٤/١٨٧، ١٨٨، الفواكه: ٢/٢٤٤.

(٤) الإنصاف: ١٢/٨٢، المغني: ١٤/١٢٩.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

وجه الدلالة:

إن الدين المؤجل لا يكون إلا الثمن في البيع أو المسلم فيه، أو الأجرة، أو الصداق، أو عوض الخلع؛ فإذا ثبتت شهادة النساء في الدين ثبتت في غيره من المال.

والتخيّر مراد في الآية بالإجماع دون الترتيب الذي هو ظاهرها.[١]

ثانياً- الإجماع:

قد انعقد على أن شهادة النساء جائزة مع الرجال في الدين والأموال[٢]، لعموم البلوى بالمعاملات، وكثرة وقوعها، لذا توسع الشارع الكريم في طرق إثباتها.[٣]

المسألة الرابعة: شهادات النساء فيما لا يطلع عليه الرجال:

اتفق الفقهاء على قبول شهادة النساء منفردات في الولادة، والبكارة[٤]، والثيوبة، والحيض، والاستهلال، والعيوب التي تحت الثياب نحو الرتق[٥]، والقرن[٦]،... وغيرها. إلا أنهم اختلفوا في العدد الذي تثبت به الشهادة على النحو الآتي:

---

(١) البيان: ١٣/ ٣٣٠، كشاف القناع: ٦/ ٤٣٤.

(٢) الإجماع، لابن المنذر: ص٧٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٣/ ٥٢، نهاية المحتاج: ٨/ ٣١١.

(٤) قال الإمام الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى: «إن شهدت النساء أنها بكر يؤجل العنين سنة، فإذا مضت فقال: وصلت إليها، فأنكرت، ترى النساء، فإن قلن: هي بكر، تخير، فإن اختارت الفرقة فُرق للحال، وإنما فرق بقولهن؛ لأنها تأيدت بمؤيد وهو موافقة الأصل، إذ البكارة أصل، ولو لم تتأيد شهادتهن بمؤيد اعتبرت في توجه الخصومة لا في إلزام الخصم». انظر: شرح فتح القدير: ٦/ ٤٥٥.

(٥) الرتق: انسداد الفرج باللحم، ويخرج البول من ثقبة كإحليل الرجل. الإقناع، للخطيب: ٢/ ٨٣.
وقال عنه في كشاف القناع: ٥/ ١٠٩: كون الفرج مسدوداً ملتصقاً، لا مسلك للذكر فيه بأصل الخلقة.

(٦) القرن: انسداد الفرج بعظم. انظر: مغني المحتاج: ٣/ ٢٠٢.

المذهب الأول:

ذهب فقهاء الحنفية[١]، والحنابلة على المشهور من المذهب[٢]، إلى أن شهادة امرأة واحدة إذا كانت حرة، مسلمة، عدلة، تكفي، والمثنى والثلاث أحوط.

وعند الإمام أبي حنيفة تفصيل في الشهادة على الولادة والاستهلال، حيث قال في الشهادة على الولادة: «تثبت الولادة بشهادة القابلة إذا كان الحمل ظاهراً، أو الفراش قائماً، أما المعتدة فلا تثبت ولادتها بشهادة القابلة إلا إذا كان الحمل ظاهراً، أو اعترف الزوج به»[٣].

وهذا الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله تعالى في أنه هل يثبت نسب ولد المعتدة عن طلاق بائن أو رجعي بشهادة القابلة، أم بشهادة رجلين، أو رجل وامرأتين؟

فعند أبي حنيفة: يثبت بشهادة رجلين، أو رجل وامرأتين، إلا أن يكون الحبل ظاهراً، أو اعتراف من قبل الزوج، فيثبت النسب بلا شهادة.

وعند أبي يوسف ومحمد: يثبت جميع ذلك بشهادة امرأة واحدة؛ لأن الفراش هو تعيين المرأة لماء الزوج بحيث يثبت منه نسب كل ولد تلده، قائم بقيام العدة، وقيام الفراش ملزم للنسب، فلا حاجة لإثباته، وإنما الحاجة إلى تعيين الولد، وهذا يحصل بشهادة امرأة واحدة، كما في حال قيام النكاح، أو بظهور الحبل، أو إقرار الزوج.[٤]

والذي يتضح من كلام الإمامين: الكاساني، وابن الهمام رحمهما الله تعالى هو ترجيح ما ذهب إليه الصاحبان وكونه المذهب.[٥]

أمّا بالنسبة للاستهلال فقد اتفق الإمام أبو حنيفة وصاحباه رحمهم الله تعالى على قبول شهادة النساء في استهلال الصبي في حق الصلاة عليه.

---

(١) بدائع الصنائع: ٦/٢٧٨، المبسوط، لشمس الأئمة السرخسي: ١٦/١٤٣.

(٢) الإنصاف: ٦/٨٦، الكافي: ٦/٢٢١، ٢٢٢.

(٣) الكفاية: ٤/١٧٦.

(٤) انظر: العناية: ٤/١٧٦.

(٥) بدائع الصنائع: ٣/٢١٥، ٢١٦، شرح فتح القدير: ٤/١٧٦، ١٧٧.

واختلفوا في حق الإرث:

فذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أنه لا تقبل إلا شهادة رجلين، أو رجل وامرأتين.

وذهب صاحباه رحمهما الله تعالى إلى أن شهادة النساء تُقبل في حق الإرث.

وحجة الإمام أبي حنيفة في عدم قبول شهادة النساء على الاستهلال في حق الإرث؛ لأن الاستهلال صوت الصبي عند الولادة مما يطلع عليه الرجال، فلا تكون شهادتهن فيه حجة، ولكنها في حق الصلاة مقبولة؛ لأنها من أمور الدين، وشهادتهن فيها حجة، ولكون الميراث من حقوق العباد؛ فلا يثبت بشهادة النساء.

وعندهما: في حق الإرث أيضاً مقبولة؛ لأنه صوت الطفل عند الولادة، وفيه من الضعف ما لا يسمعه إلا من شهد تلك الحالة، والرجال لا يحضرونها، فصارت كشهادتهن على نفس الولادة، فشهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجل كشهادة الرجال فيما يطلعون عليه، ولهذا يصلى عليه بشهادة النساء فكذلك يرث.

وقد رجح الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى قول الصاحبين.[١]

المذهب الثاني:

ذهب المالكية[٢] إلى ثبوت شهادة النساء في الولادة، والاستهلال، وما لا يظهر عليه الرجال من العيوب في الأمة بخلاف الحرة، فإنها مصدقة في عيب فرجها[٣]، ولا ينظر النساء إليها، ويُحتاج إلى شهادة امرأتين عدلتين، وهو رواية عن الإمام أحمد[٤] رحمه الله تعالى، وهو قول

---

(١) انظر: المبسوط: ١٦/ ١٤٤، شرح فتح القدير: ٦/ ٤٥٥، العناية: ٦/ ٤٥٥ .

(٢) الشرح الصغير: ٤/ ٢٧١،٢٧٢، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه: ٤/ ١٨٩ .

(٣) المراد بالفرج ما بين السرة والركبة. انظر الخرشي على مختصر خليل: ٧/ ٢٠٢،٢٠٣ .

(٤) الإنصاف: ١٢/ ٨٦ .

الحكم[١]، وابن أبي ليلى[٢]، والثوري[٣] رحمهم الله تعالى[٤]، واختيار الشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله تعالى حيث قال: «قال أصحابنا: الاثنتان أحوط من المرأة الواحدة».[٥]

المذهب الثالث:

ذهب الشافعية إلى عدم جواز شهادة النساء لا رجل معهن في أمر النساء أقل من أربع نسوة، أو رجلين، أو رجل وامرأتين، وبه قال عطاء[٦]، والشعبي[٧]، وقتادة[٨]، وأبو ثور[٩] رحمهم الله تعالى.[١٠]

---

(١) هو الحكم بن عبد الله البلخي، أبو مطيع الفقيه، صاحب أبي حنيفة، وصاحب كتاب الفقه الأكبر، توفي عام ١٩٩هـ. انظر: شذرات الذهب: ١/٣٥٧.

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى بن بلال الأنصاري، من كبار التابعين، ولد سنة ٧٤هـ، كان فقيهاً مجتهداً من أصحاب الرأي، تولى القضاء والفتيا، وتوفي سنة ١٤٨هـ بالكوفة.

انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس ابن خلكان: ٤/١٧٩،١٨٠، تهذيب التهذيب: (٩/٣٠١).

(٣) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبد الله الكوفي، من تابعي التابعين، أحد الأئمة المجتهدين، صاحب مذهب، أمير المؤمنين في الحديث، أخرج أحاديثه أصحاب الكتب الستة.

انظر: وفيات الأعيان: ٢/٣٨٦ وما بعدها، طبقات الحفاظ، للسيوطي: ص٨٨، تهذيب التهذيب: ٤/١١١-١١٥.

(٤) المغني: ١٤/١٣٥.

(٥) الإنصاف: ١٢/٨٦.

(٦) الأم: ٧/٨٧، الوسيط: ٧/٣٦٧، فتح العزيز: ١٣/٤٨،٤٩، نهاية المحتاج: ٨/٣١٢.

(٧) هو عامر بن شراحيل بن معبد الشعبي، أبو عمرو، من أئمة التابعين، ومن الحفاظ الثقات، أدرك خمسمائة من الصحابة، توفي عام ١٠٤هـ.

انظر: شذرات الذهب: ١/١٢٦،١٢٧، وفيات الأعيان: ٣/١٢ وما بعدها.

(٨) هو قتادة بن دعامة السدوسي البصري، أبو الخطاب، كان تابعياً وعالماً كبيراً، عالم أهل البصرة، توفي عام ١١٧هـ.

انظر: شذرات الذهب: ١/١٥٣، سير أعلام النبلاء: ٥/٢٦٩-٢٨٣.

(٩) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، الفقيه صاحب الإمام الشافعي، ثم استقل في الاجتهاد وصار صاحب مذهب، صنَّف الكتب، وفرع على السنن وذب عنها، توفي عام ٢٤٠هـ.

انظر: وفيات الأعيان: ١/٢٦، تهذيب التهذيب: ٨/١٠٢، تذكرة الحفاظ، للذهبي: ٢/٥١٢،٥١٣.

(١٠) انظر: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، للإمام القفال الشاشي: ٨/٢٧٩، المغني: ١٤/١٣٦.

وذكر الإمام البغوي رحمه الله تعالى تفصيلاً في ذلك فقال: «وإن كان العيب بوجه المرأة، أو كفها؛ لا يثبت إلا برجلين، وإن كان ببدنها يثبت بأربع نسوة؛ لأن الوجه والكف ليس بعورة منها، وإن كان العيب بوجه الأمة، أو بموضع من بدنها يبدو في المهنة؛ يثبت برجل وامرأتين، وبشاهد ويمين؛ لأن المقصود منه المال، وإن كان على عورتها يثبت بأربع نسوة».(١)

الأدلــة:

استدل أصحاب المذهب الأول بالسنة المطهرة، والمعقول.

أولاً- السنة المطهرة:

١- حديث حذيفة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أجاز شهادة القابلة على الولادة، وقال: «شهادة النساء جائزة فيما لا يطلع عليه الرجال».(٢)

---

(١) التهذيب: ٨/٢١٩.

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه: ٤/٢٣٣، كما أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب ما جاء في عددهن: ١٠/١٥١، بإسناده عن حذيفة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ «أجاز شهادة القابلة». وقال عقبه: «محمد بن عبد الملك لم يسمعه من الأعمش، بينهما رجل مجهول».

وهذا تضعيف لهذا الحديث، بيد أن الإمام ابن حزم رحمه الله انتصر لتصحيح مادل عليه هذا الحديث، فقال في سياقه لأدلة القائلين بقبول شهادة امرأة واحدة في هذا الشأن: «روينا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه: أجاز شهادة القابلة وحدها»، وروينا ذلك عن أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما في الاستهلال، وأن عمر ورّث بذلك، وهو قول الزهري، والنخعي، والشعبي، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وربيعة، وحماد بن أبي سليمان قال: وإن كانت يهودية، كل ذلك قالوه في الاستهلال، إلا الشعبي وحماداً فقالا في كل ما لا يطلع عليه إلا النساء، وهو قول الليث بن سعد. وقال سفيان الثوري: يقبل في عيوب النساء ومالا يطلع عليه إلا النساء المرأة واحدةً، وهو قول أبي حنيفة، وأصحابه، وصح عن ابن عباس، وروي عن عثمان وعلي أميري المؤمنين، وابن عمر، والحسن البصري والزهري».

المحلى لابن حزم: ٩/٣٩٩.

وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٦/١٨٥) بسنده عن الزهري قال: «مضت السنة أن تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن، وتجوز شهادة القابلة وحدها في الاستهلال».

وكذلك أخرج الإمام عبد الرزاق في المصنف (٨/٣٣٣) رقم (١٥٤٢٧) مثله عن ابن شهاب رحمه الله تعالى.

وجه الدلالة من وجهين:

أحدهما: أن الجمع المحلى بالألف واللام في قوله صلى الله عليه وسلم «النساء» إذا لم يكن ثمة معهود، والكل ليس بمراد قطعاً، فيُراد به الأقل ضرورة لبطلان العدد بواسطة الجنسية.(١)

والثاني: «دلَّ الحديث على جواز شهادة القابلة من غير اعتبار العدد؛ ولأن الأصل فيما يقبل فيه قول النساء بانفرادهن أنه لا يشترط فيه العدد منهن، على هذا أصول الشرع، كما في رواية الأخبار والإخبار عن طهارة الماء ونجاسته، وعن الوكالة، وغير ذلك من الديانات والمعاملات».(٢)

ثانياً- المعقول:

قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى: «إن شرط العدد في الشهادة في الأصل ثبت تعبداً غير معقول المعنى؛ لأن خبر من ليس بمعصوم عن الكذب لا يفيد العلم قطعاً ويقيناً، وإنما يفيده غالب الرأي وأكثر الظن، وهذا ثبت بخبر الواحد العدل، ولهذا لم يُشترط العدد في رواية الأخبار، إلا أنا عرفنا العدد فيها شرطاً بالنص، والنص ورد بالعدد في شهادة النساء في حالة مخصوصة، وهي أن يكون معهن رجل بقوله تعالى عز شأنه: ﴿**فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ**﴾، فبقيت حالة الانفراد عن الرجال على أصل القياس».(٣)

وقال الإمام البابرتي رحمه الله تعالى: «إن الذكورة سقطت بالاتفاق ليخف النظر؛ لأن نظر الجنس أخف، وفي إسقاط العدد تخفيف النظر، فيصار إليه، إلا أن المثنى والمثلث أحوط لما فيه من معنى الإلزام».(٤)

---

(١) الهداية: ٦/٤٥٣،٤٥٤، الكفاية: ٦/٤٥٣، العناية: ٦/٤٥٤ .

(٢) بدائع الصنائع: ٣/٢١٦ .

(٣) المصدر السابق: ٦/٢٧٨ .

(٤) العناية: ٦/٤٥٤، المبسوط: ١٦/١٤٣ .

وقال الإمام ابن قدامة رحمه الله تعالى: «لأنه معنىً يُقبل فيه قول النساء المنفردات، فأشبه الرواية»[١].

أدلة المذهب الثاني:

قال في المعونة: «لو لم نقبل شهادة النساء في الولادة وما يجري مجراها؛ لأدى ذلك إلى أحد أمرين ممنوعين: إما إلى إضاعة الحقوق المتعلقة بها، أو إلى أن يحضر الرجال هذه المواضع، ويطلعوا على عورات النساء، وذلك باطل؛ فلم يبق إلا قبولها»[٢].

أدلة المذهب الثالث:

استدلوا بالسنة المطهرة، والأثر.

أولاً– السنة المطهرة:

ما أخرجه البخاري بسنده عن النبي ﷺ أنه قال: «ما رأيت من ناقصات عقلٍ ودينٍ أَذْهب لِلُبِّ الرجل الحازم من إحداكن»، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال ﷺ: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟» قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟» قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان دينها»[٣].

وجه الدلالة:

أن شهادة النساء أنقص من شهادة الرجال من وجهين:

الأول: أن الله تعالى أجاز شهادة امرأتين مقام شهادة رجل بقوله تعالى: ﴿**فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ**﴾.

---

(١) الكافي: ٦/٢٢٢.

(٢) المعونة على مذهب عالم أهل المدينة، للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن نصر المالكي: ٢/٤٥٢.

(٣) أخرجه الإمام البخاري مطولاً، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم: ٤/٥٣٤، حديث رقم: (٣٠٤)، وأخرجه أيضاً في كتاب الشهادات، باب شهادة النساء: ٥/٣٣٤، حديث رقم: (٢٦٥٨).

الثاني: أنه لا تقبل شهادة النساء في مواضع تقبل فيها شهادة الرجال، ويقبل الرجال في المواضع التي تقبل فيها النساء، فلما لم يُقبل الواحد من الرجال مع قوته فأولى أن لا تُقبل شهادة الواحدة من النساء مع ضعفها، فثبت أنه لا يُقبل فيها من النساء إلا أربع.(١)

ثانياً- الأثر:

ما رواه الإمام الشافعي بسنده عن عطاء أنه قال: «لا يجوز في شهادة النساء لا رجل معهن في أمر النساء أقل من أربع عدول».(٢)

وجه الدلالة:

ما ذكره الإمام الشافعي رحمه الله تعالى قال: «لما ذكر الله عزَّ وجلَّ شهادة النساء فجعل امرأتين يقومان مقام رجل في الموضع الذي أجازهما الله تعالى فيه، وكان أقل ما انتهى إليه من عدد الرجال رجلين في الشهادات التي تثبت بها الحقوق، ولا يحلف معها المشهود له شاهدين، أو شاهداً وامرأتين؛ لم يجز - والله تعالى أعلم - إذا أجاز المسلمون شهادة النساء في موضع أن يجوز منهن إلا أربع عدول؛ لأن ذلك معنى حكم الله عزَّ وجلَّ».(٣)

ثالثاً- المعقول:

(أنها شهادة ينفرد المشهود عليه بالتزامها، فوجب أن يفتقر إلى العدد كسائر الحقوق).(٤)

المناقشة والترجيح:

نوقشت أدلة الحنفية بما يلي:

أولاً: إن الحديث المروي عن حذيفة رواه البيهقي في السنن الكبرى من وجهين، مدارهما على محمد بن عبد الملك الواسطي يرويه مرة عن الأعمش، ومرة عن أبي عبد الرحمن المدائني

---

(١) انظر: الحاوي: ١٧/ ٢٢، المهذب: ٢/ ٤٢٦، ٤٢٧، البيان: ١٣/ ٣٣٦.

(٢) الأم: ٧/ ٨٧.

(٣) الأم: ٧/ ٨٧.

(٤) الحاوي: ١٧/ ٢٢.

عن الأعمش، ثم عقّب عليهما فقال: «محمد بن عبد الملك لم يسمعه عن الأعمش، بينهما رجل مجهول»، وعقب على الوجه الآخر فقال: «قال أبو الحسن الدارقطني: أبو عبد الرحمن المدائني رجل مجهول».(١)

قال في التعليق المغني على الدارقطني: «قال في التنقيح: هو حديث باطل لا أصل له. انتهى. وأبو عبد الرحمن المدائني رجل مجهول في الحديث».(٢)

وقال الإمام الماوردي رحمه الله تعالى: «الجواب عن الحديث في شهادة القابلة مع ضعفه، وان المدائني تفرّد بروايته، وهو ضعيف عند أصحاب الحديث، فلا دليل فيه؛ لأنه قبلها، ولم ينفرد بقبولها وحدها، وتكون فائدة الحديث أنها وإن باشرت أحوال الولادة؛ فلا يمنع ذلك من قبول شهادتها».(٣)

ثانياً: إن الجواب عن استدلالهم بأن الشهادة في معنى الخبر فمن وجهين:

أحدهما: أن الشهادة لو جرت مجرى الخبر لقُبِلَ فيها شهادة العبد والأمة، كما يقبل غيرهما، ولقُبِلَت شهادة المرأة عن المرأة، كما يُقبل خبر المرأة عن المرأة، وقد قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «يقبل خبر المعنعن، ولا تقبل شهادة المعنعن».

الثاني: «أن الخبر يتساوى فيه المخبِر والمُخبَر في الالتزام والانتفاع، ولا يتساوى الشاهد ومن شهد عليه».(٤)

ثالثاً: إن الجواب عن استدلالهم بالاحتشام من عدا القابلة؛ لكون ذلك أخف في النظر، فمن وجهين:

أحدهما: أن العرف جارٍ باجتماع النساء عند الولادة للتعاون وفضل المراعاة.

---

(١) السنن الكبرى: ١٠/١٥١.

(٢) التعليق المغني على الدارقطني، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي: ٤/٢٣٣.

(٣) انظر: الحاوي: ١٧/٢٢ بتصرف.

(٤) نفس المصدر السابق.

والثاني: أن هذا المعنى يقتضي أن لا تقبل شهادة غير القابلة.(١)

كما ناقش المالكية الحنفية في قبولهم امرأة واحدة؛ بأنه شهادة في حق؛ فلم تثبت بشهادة شخص واحد، أصله سائر الحقوق؛ لأن شهادة الرجل آكد وأقوى من رجل واحد؛ فشهادة امرأة واحدة أولى.(٢)

وناقش الحنفية الشافعية في عدم قبول الأربع لما في ذلك من التحفظ؛ كي لا يكثر خروج النساء.(٣)

والذي يظهر لي - والله أعلم - بعد عرض الأدلة والمناقشة هو ترجيح ما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى من قبول رجلين، أو رجل وامرأتين، أو أربع نسوة عند انفرادهن؛ لقوة الأدلة وسلامتها عن المعارضة؛ ولأن في ذلك زيادة تثبت، تبعث في النفس الطمأنينة والتصديق بما أخبروا به، والله أعلم.

المسألة الخامسة: ثبوت الرضاع بشهادة النساء:

اتفق الفقهاء على ثبوت الرضاع بشهادة النساء، واختلفوا في العدد الذي تثبت به شهادتهن، وفي كونهن ينفردن بهذه الشهادة، أم لا بد من شهادة الرجال معهن على النحو التالي:

المذهب الأول:

أن يشهد على الرضاع رجلان، أو رجل وامرأتان، ولا يقبل في الشهادة على الرضاع أقل من ذلك، ولا شهادة النساء بانفرادهن، وهو ما ذهب إليه الحنفية رحمهم الله تعالى.(٤)

---

(١) انظر: الحاوي: ١٧/٢٢.

(٢) المعونة: ٢/٤٥٣.

(٣) العناية: ٦/٤٥٣.

(٤) بدائع الصنائع: ٤/١٤، شرح فتح القدير: ٣/٣٢٣.

المذهب الثاني:

ذهب المالكية رحمهم الله تعالى إلى ثبوت الرضاع بشهادة امرأتين عدلتين.[١]

المذهب الثالث:

ذهب الشافعية رحمهم الله تعالى إلى ثبوت الرضاع بشهادة رجلين، أو رجل وامرأتين، أو أربع نسوة، ولا يثبت بدون أربع نسوة.[٢]

وفي شهادة المرضعة طريقان:

الأول: إن شهدت المرضعة بأنها أرضعت طفلاً، ومعها ثلاث نسوة عدول، حُكم بكونه ابناً لها. وهو نقل العراقيين.[٣]

الثاني: نقل الخراسانيون[٤] إن شهدت المرضعة على أنها أرضعت طفلين، فإن ادعت الأجرة؛ لم تقبل، وإن لم تدع أجرة؛ نظرت: فإن شهدت على فعل نفسها بأن قالت: أرضعتهما، لم تقبل؛ لأنها تشهد على فعل نفسها، وإن قالت: أشهد أنهما ارتضعا مني... قبلت شهادتها.[٥]

---

(١) المعونة على مذهب عالم المدينة: ٢/٤٥٢،٤٥٣، الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، ص٦٠٨ .

(٢) روضة الطالبين: ٦/٤٤٤ .

(٣) أسس هذه الطريقة الشيخ أبو حامد الإسفراييني، وتبعه كثير أشهرهم: القاضي أبو الحسن الماوردي، والقاضي أبو الطيب الطبري، والقاضي أبو علي البندنيجي، والمحاملي، وسليم الرازي، وسميت طريقتهم في تدوين الفروع طريقة العراقيين. انظر: المذهب عند الشافعية، لمحمد إبراهيم، ص٩ .

(٤) طريقة الخراسانيين: يُطلق عليها طريقة المراوزة، وجاءت بعد طريقة العراقيين، أسسها القفال الصغير المروزي، واشتهر بالتدوين في الفقه، وتبعه جماعة لا يحصون، أشهرهم: أبو محمد الجويني، والفوراني، والقاضي حسين، وأبو علي السنجي ... الخ. وقال الإمام النووي رحمه الله تعالى في ذكر مميزات كل طريقة: «واعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه ووجوه متقدمي أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالباً، والخراسانيون أحسن تصرّفاً وبحثاً وترتيباً غالباً». انظر: المجموع، للنووي: ١/٦٩ .

(٥) البيان: ١٣/٣٣٧ بتصرف.

المذهب الرابع :

ذهب الحنابلة رحمهم الله تعالى إلى ثبوت الرضاع بشهادة امرأة عدلٍ، هذا المذهب وعليه الأصحاب[١]، والاثنتان أحوط، خروجاً من الخلاف[٢]، وهي رواية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى وهو اختيار الشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله تعالى.[٣]

الأدلـة :

استدل أصحاب المذهب الأول بالأثر والمعقول.

أولاً- الأثر :

ما روى محمد عن عكرمة بن خالد المخزومي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «لا يقبل على الرضاع أقل من شاهدين».[٤]

وجه الدلالة :

إن قول عمر رضي الله عنه كان بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يكن له نكير؛ فكان إجماعاً.[٥]

ثانياً- المعقول :

«إن هذا الباب - الرضاع - مما يطلع عليه الرجال، فلا يقبل فيه شهادة النساء على الانفراد كالمال؛ وذلك لأن ثدي الحرة مما يطلع عليه محارمها، وأمّا ثدي الأمة فلأنه يجوز للأجانب

---

(١) الإنصاف: ١٢/٨٦.

(٢) كشاف القناع: ٦/٤٣٦.

(٣) الإنصاف: ١٢/٨٦.

(٤) أخرج عبد الرزاق في مصنفه عن الثوري، عن زيد بن أسلم، أن عمر بن الخطاب لم يأخذ بشهادة امرأة في رضاع.

انظر: المصنف، باب شهادة المرأة في الرضاع والنفاس: ٨/٣٣٢.

(٥) انظر: بدائع الصنائع: ٤/١٤.

النظر إليه، فثبت أن هذه شهادة مما يطلع عليه الرجال، فلا يقبل فيه - الرضاع - شهادة النساء على الانفراد؛ لأن قبول شهادتهن بانفرادهن في أصول الشرع للضرورة، وهي ضرورة عدم اطلاع الرجال على المشهود به، فإذا جاز الاطلاع عليه في الجملة لم تتحقق الضرورة » [(١)].

أدلة أصحاب المذهب الثاني :

استدلوا بالمعقول .

قال القاضي في المعونة : « إن الرضاع لا يحضره الرجال في الغالب، فجاز أن يُقبل فيه شهادة النساء منفردات كالولادة والاستهلال؛ ولأنها شهادة على عورة، لشهادة النساء مدخل فيه كالولادة » .

ثم قال : « وإنما قلنا إن العدد الذي يكفي منهن اثنتان...؛ لأن كل جنس قبلت منه شهادة في شيء على انفراد كفى منه شخصان أصله الرجال » [(٢)].

أدلة أصحاب المذهب الثالث :

هي ما سبق ذكره في المسألة الرابعة، من استدلالهم بالسنة المطهرة والأثر .

أمَّا بالنسبة لشهادة المرضعة، فقد استدلوا بما روى عقبة بن الحارث رضي الله عنه أنه قال : « تزوجتُ أم يحيى بنت أبي إهاب، فجاءت أمة سوداء فقالت : أرضعتكما، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال : « كيف وقد زعمت ذلك » [(٣)].

---

(١) بدائع الصنائع : ٤ / ١٤ بتصرف بسيط .

(٢) انظر : المعونة على مذهب عالم المدينة : ٢ / ٤٥٢، ٤٥٣ .

(٣) انظر : صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب شهادة المرضعة : ٩ / ١٨٩، حديث رقم : (٥١٠٤)، وكتاب الشهادات، باب شهادة الإماء والعبيد : ٥ / ٣٣٥، حديث رقم : (٢٦٥٩)، وباب شهادة المرضعة، حديث رقم : (٢٦٦٠) .

مصنف عبد الرزاق، باب شهادة امرأة على الرضاع : ٧ / ٤٨١، ٤٨٢، حديث رقم : (١٣٩٦٧)، (١٣٩٦٨) .

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ لم يلزم عقبة بفراق امرأته، بل قال له على اختلاف الرويات «كيف وقد زعمت» وفي رواية: «دعها عنك» وفي رواية: «كيف بك وقد قيل» فأشار إلى أن ذلك على التنزيه.(١)

أدلة المذهب الرابع:

استدلوا بالسنة والمعقول:

أولاً- السنة المطهرة:

ما روي عن عقبة بن الحارث قال: «تزوجتُ أم يحيى بنت أبي إهاب، فجاءت أمة سوداء فقالت: قد أرضعتكما، فأتيت النبي ﷺ، فذكرت ذلك له، فأعرض عني، ثم أتيته فقلت: يا رسول الله إنها كاذبة، قال: «كيف وقد زعمت».(٢)

وجه الدلالة:

أنه ﷺ أمر عقبة رضي الله عنه بفراق امرأته، بقول الأمة، فلو لم تكن شهادتها مقبولة ما عمل بها.

ثانياً- المعقول:

لأنها شهادة على عورة للنساء فيها مدخل، فقبل فيها شهادة النساء، كالولادة.(٣)

الترجيح:

يظهر لي والله أعلم رجحان ما ذهب إليه الحنابلة، من ثبوت الرضاع بشهادة امرأة واحدة عدلة، والاثنتان أحوط، وذلك لقوة دليله، وتعدد رواياته، حيث ورد عنه ﷺ بلفظ: «كيف

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني: ٥/٣٣٧، البيان: ١٣/٣٣٦.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر: المغني: ١٤/١٣٥.

بك وقد قيل»، حتى لو حمل هذا الحديث على التنزيه، فهو الأحوط، وعلى المسلم الأخذ بالأحوط في أمر دينه، كما أن المرأة قد ترضع ولا يحضرها أحدٌ من محارمها، وثبوت الحرمة بالرضاع لا يتوقف على حضور المحارم للرضاع أو عدم حضورهم.

المسألة السادسة: شهادة امرأتين ويمين المدعي في الأموال ومايؤول إليها:

اتفق فقهاء الشافعية[١]، والحنابلة[٢]، على عدم قبول شهادة امرأتين في الأموال وما يؤول إليها.

واستدلوا بالقياس والمعقول:

أما القياس:

أولاً: إن البينة على المال إذا خلت من رجل لم تقبل، كما لو شهد أربع نسوة.[٣]

ثانياً: إن شهادة المرأتين مع يمين المدعي بينة لا تقبل في النكاح، فلا تقبل مع اليمين، كشهادة النساء مفردات.[٤]

أما المعقول:

فإن شهادة المرأتين ضعيفة، تقوت بشهادة الرجل، واليمين ضعيفة، فيضم ضعيف إلى ضعيف، فلا تقبل.[٥]

وذهب المالكية إلى قبول شهادة المرأتين مع اليمين في الأموال وحقوقها، واستدلوا بما ذكره القاضي عبد الوهاب رحمه الله: «بأن شهادة المرأتين أقيمت في الشرع مقام رجل واحد في

---

(١) البيان: ١٣/ ٣٣٩.

(٢) المغني: ١٤/ ١٣٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) البيان: ١٣/ ٣٣٩.

(٥) المغني: ١٤/ ١٣٢.

الشهادة على الأموال لقوله عز وجل: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[١]، فإذا جاز أن يحكم بشهادة الرجل مع اليمين؛ جاز أن يحكم بشهادة امرأتين مع اليمين، ولأنهما أحد شرطي شهادة المال كالشاهد الواحد؛ ولأنه سبب مؤثر في الحكم قويت به حجة المدعي؛ فجاز أن يحلف معه أصله الشاهد الواحد».[٢]

أما فقهاء الحنفية فقد قسموا الشهادة لأربع مراتب وهي[٣]:

شهادة أربعة من الرجال، وهي الشهادة على فاحشة الزنا – والعياذ بالله –.

شهادة الرجلين، وهي الشهادة على بقية الحدود والقصاص.

شهادة رجل وامرأتين؛ وهي الشهادة على ما سوى الحدود والقصاص، سواء كان الحق مالاً أو غير مال.

شهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال، وليس في هذه المراتب الشاهد واليمين.

الترجيح:

يظهر لي والله أعلم رجحان ما ذهب إليه فقهاء الشافعية والحنابلة من عدم قبول شهادة المرأتين ويمين المدعي، لقوة أدلتهم وسلامتها من المعارضة التي ترد على ما استدل به فقهاء المالكية، حيث يبطل ما ذكروه بما قاله ابن قدامة رحمه الله تعالى «أن شهادة المرأتين لو أقيمت مقام رجل من كل وجه؛ لكفى أربع نسوة مقام رجلين، ولقبل في غير الأموال شهادة رجل وامرأتين».

والله أعلم.

(١) البقرة، الآية ٢٨٢ .

(٢) المعونة: ٢/ ٤٤٩ .

(٣) شرح فتح القدير: ٦/ ٤٥٠–٤٥٣ .

الخاتمة

الحمدُ لله حمداً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، الحمد لله عدد خلقه، ورضا نفسه، وزِنة عرشه، ومداد كلماته، الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى، والشكر لله على إعانته بأن منّ عليَّ بإتمام هذا البحث، والذي كان من أهم نتائجه ما يلي :

١- إن تعريف فقهاء الحنفية للشهادة هو أكمل التعاريف التي أوردها الفقهاء، حيث فرّقوا بين مرادات الأخبار، وبيّنوا ما امتازت به الشهادة عن غيرها من الإخبارات.

٢- إن لفظ الشهادة مشترك لفظي، فيُراد به عند الإطلاق التحمل والأداء.

٣- إن المعتبر عند جمهور الفقهاء في أداء الشهادات أداؤها بلفظها.

٤- حكم تحمل الشهادة وأدائها فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وإن امتنع الكل أثموا جميعاً.

٥- إذا كانت شهادة الشاهد تجلب له الضرر، أو تضطره إلى التبذل، فهي غير لازمة.

٦- إن عدالة الشهود تختلف باختلاف الناس في كل زمان ومكان، وهذا هو الصحيح من مفهوم العدالة المشترطة في الشاهد.

٧- شهادة النساء على فاحشة الزنا والعياذ بالله غير مقبولة عند جمهور الفقهاء لتضافر الأدلة على ذلك.

٨- شهادة النساء في الحدود والقصاص (العقوبات) غير مقبولة عند جمهور الفقهاء.

٩- شهادة النساء فيما ليس بمال ولا يقصد به المال وليس بعقوبة كالنكاح، والطلاق، والرجعة، والإيلاء، والظهار، والنسب ...غير مقبولة، وهو ما ذهب إليه الجمهور لقوة أدلتهم وسلامتها عن المعارضة؛ لكون هذه الحقوق مما يطلع عليه الرجال.

١٠- انعقاد الإجماع على قبول شهادة النساء في المال وما يقصد به المال.

١١- إن شهادة النساء منفردات فيما لا يطلع عليه الرجال جائزة، وإن المذهب الراجح في العدد الذي تثبت به شهادتهن هو مذهب الشافعية من قبول أربع نسوة، أو رجلين، أو رجل وامرأتين، وذلك لقوة الأدلة، ولما في ذلك من زيادة التثبت.

١٢- إن المذهب الراجح في شهادة النساء على الرضاع هو مذهب الحنابلة القائل بقبول شهادة امرأة واحدة عدلة، وذلك لقوة دليله، وأخذاً بالأحوط في أمور الدين.

١٣- إن المذهب الراجح في شهادة المرأتين مع يمين المدعي هو ما ذهب إليه فقهاء الشافعية والحنابلة من عدم قبول شهادة المرأتين ويمين المدعي؛ وذلك لقوة دليلهم وسلامته عن المعارضة.

المصـادر والمراجـع

١- الأم، للإمام الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ)، أشرف على طبعه وباشر تصحيحه: محمد زهري النَّجار، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، دار المعرفة للطباعة، بيروت.

٢- الإجماع، لابن المنذر ت٣١٨هـ، حققه وقدم له وخرج أحاديثه: أبو حمَّاد صغير أحمد بن محمد حنيف، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، دار طيبة، الرياض.

٣- الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، لعلاء الدين علي بن بلبان الفارسي ت ٧٣٩هـ، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤- الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ت٧٢٨هـ، اختارها علاء الدين أبو الحسن البعلي، من منشورات المؤسسة السعيدية بالرياض.

٥- الاستذكار، تصنيف أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري (٣٦١-٤٦٣هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، القاهرة.

٦- أخبار القضاة، لمحمد بن خلف بن حيَّان المعروف بوكيع ت٣٠٦هـ، عالم الكتب.

٧- الأعلام، لخير الدين الزركلي، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م، دار العلم للملايين.

٨- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، لشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

٩- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لأبي النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي ت٩٦٨هـ، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت.

١٠- الإنصاف للمرداوي ت٨٨٥هـ، حققه: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

١١- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للقاضي البيضاوي، صححه: محمد سالم محيسن، وشعبان محمد إسماعيل، (د.ت)، مكتبة الجمهورية العربية، مصر.

١٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي ت٥٨٧هـ، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٣- البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعلامة أبي الحسين يحيى بن أبي الخير سالم العمراني الشافعي (٤٨٩-٥٥٨هـ)، اعتنى به: قاسم محمد النوري، (د.ت)، دار المنهاج.

١٤- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، الطبعة الثانية،(د.ت)، مطابع الفاروق الحديثة، دار الكتاب الإسلامي.

١٥- تحرير ألفاظ التنبيه أو لغة الفقه، لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي ت٦٧٦هـ، حققه وعلق عليه: عبد الغني الدقر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، دار القلم، دمشق.

١٦- تذكرة الحفاظ، للإمام أبي عبد الله شمس الدين الذهبي ت٧٤٨هـ، (د.ت)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٧- التعليق المغني على سنن الدارقطني، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، مطبوع بهامش سنن الدارقطني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة.

١٨- التفريع، لأبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري ت٣٧٨هـ، دراسة وتحقيق: د. حسين بن سالم الدهماني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

١٩- تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ ، تحقيق: محمد عوّامة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، دار الرشيد، سوريا.

٢٠- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر، عُني بتصحيحه والتعليق عليه: السيد عبد الله هاشم اليمان المدني، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، المدينة المنورة.

٢١- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف ابن عبد الله بن عبد البر القرطبي ت٤٦٣هـ، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ١٤١٠هـ، مكتبة ابن تيمية.

٢٢- التهذيب في فقه الإمام الشافعي، للبغوي ت٥١٦هـ، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣- تهذيب الأسماء واللغات، للإمام أبي زكريا بن شرف النووي ت٦٧٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤- تهذيب التهذيب، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٥ هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند.

٢٥- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لجمال الدين المزي ت٧٤٢هـ، تحقيق: د. بشار عوّاد معروف، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٦- الثمر الدّاني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.

٢٧- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ت٦٧١هـ، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، لأبي الحسن علي بن حمد بن حبيب الماوردي البصري ت٤٥٠هـ، تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٩- حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار، للإمام محمد أمين بن عمر المعروف بابن عابدين، (د.ت) (د.ط) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠- حاشية الجمل على شرح المنهج، لسليمان بن عمر بن منصور العجيلي المصري المعروف بالجمل ت١٢٠٤هـ ، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لشمس الدين محمد عرفة الدسوقي، (د.ت) (د.ط)، دار الفكر.

٣٢- حاشية سعدي جلبي على شرح العناية والهداية، حاشية المولى سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدي جلبي وبسعدي أفندي، دار إحياء التراث العربي، (مع شرح فتح القدير).

٣٣- حاشية الشيخ شهاب الدين الشلبي على تبيين الحقائق، الطبعة الثانية، مطابع الفاروق الحديثة، دار الكتاب الإسلامي، مطبوع مع تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق.

٣٤- حاشية العلامة الشيخ إبراهيم البيجوري على شرح العلامة ابن قاسم الغزي، على متن الشيخ أبي شجاع في مذهب الإمام الشافعي،١٣٤٣هـ، مطبعة البابي الحلبي، مصر.

٣٥- حاشية العلامة أحمد الصاوي المالكي على الشرح الصغير، مطبوع بهامش الشرح الصغير، (د.ت)، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة.

٣٦- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، للشاشي ت٥٠٧هـ، حققه وعلّق عليه: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكه، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، مكتبة الرسالة الحديثة.

٣٧- الخرشي على مختصر خليل، دار صادر، بيروت.

٣٨- روضة الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي ت٦٧٦هـ، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩- السنن الكبرى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ت٤٥٨هـ، (د.ت)، (د.ط)، دار المعرفة، بيروت.

٤٠- سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ت٢٧٥هـ، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعّاس، وعادل السيد، دار الحديث، بيروت.

٤١- سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت٢٧٥هـ، حقق نصوصه ورقمه: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية، بيروت.

٤٢- سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني ت٣٨٥هـ، عني بتصحيحه وتنسيقه وترقيمه وتحقيقه: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة.

٤٣- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ت٧٤٨هـ، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة.

٤٤- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي ت١٠٨٩هـ، (د.ت)، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٥- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير، (د.ت)، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة.

٤٦- الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير، (د.ت)، (د.ط)، دار الفكر. (مطبوع بهامش حاشية الدسوقي).

٤٧- شرح فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف (بابن الهمام)، (د.ت)، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٨- شرح منتهى الإرادات المسمى (دقائق أولي النهى بشرح المنتهى)، لمنصور بن يونس البهوتي ت١٠٥١هـ، (د.ت)، (د.ط)، دار الفكر.

٤٩- شرح منهج الطلاب، للشيخ زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري ت٩٢٦هـ، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٠- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حمَّاد الجوهري ت٣٩٣هـ، وقيل في حدود الأربعمائة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، (د.ن).

٥١- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، (مطبوع مع فتح الباري)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٢- صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المطبعة المصرية، (مطبوع مع شرح النووي).

٥٣- طبقات الحفّاظ، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت٩١١هـ، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة.

٥٤- العناية، لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، مطبوع مع شرح فتح القدير، (د.ت)، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٥- فتح الباري بشرح البخاري، لابن حجر، رقّم كتبها وأبوابها وأحاديثها: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦- فتح العزيز شرح الوجيز، للرافعي ت ٦٢٣هـ، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٧- الفروع، للشيخ أبي عبد الله محمد بن مفلح ت٧٦٣هـ ، تصحيح: الشيخ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي ثم الصالحي الحنبلي، راجعه: عبد الستار أحمد فرّاج، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، عالم الكتب، بيروت.

٥٨- الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ، دار الفكر.

٥٩- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، (د.ت)، (د.ط)، دا رالفكر، بيروت.

٦٠- القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت٨١٧هـ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٦١- الكافي، لابن قدامة المقدسي (٥٤١-٦٢٠هـ)، بتحقيق: د. عبد الله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، هجر للطباعة والنشر.

٦٢- كشّاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي ت١٠٥١هـ، دار الفكر.

٦٣- الكفاية، لجلال الدين الكرلاني، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، دار إحياء التراث العربي.

٦٤- الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٦٥- لسان العرب، لابن منظور (٦٣٠-٧١١هـ)، اعتنى بتصحيحه: أمين محمد عبد الوهّاب، ومحمد الصادق العبيدي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

٦٦- المبسوط، لشمس الدين السرخسي، (د.ت)، (د.ط)، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، دار المعرفة، بيروت.

٦٧- المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ت٦٧٦هـ، دار الفكر.

٦٨- المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم ت٤٥٦هـ ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة.

٦٩- المذهب عند الشافعي، لمحمد إبراهيم أحمد علي.

٧٠- مسند الإمام أحمد بن حنبل، للإمام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ)، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، بيروت.

٧١- مسند الإمام أحمد بتحقيق شعيب الأرناؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى١٤١٧هـ.

٧٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي ت٧٧٠ هـ، مكتبة لبنان.

٧٣- مصنَّف ابن أبي شيبة، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي ت٢٣٥هـ، حققه وصححه: عامر العمري الأعظمي، (د.ط)، (د.ت)، الدار السلفية، بومباي، الهند.

٧٤- المصنَّف، للحافظ عبد الرزاق الصنعاني(١٢٦-٢١١هـ)، تحقيق وتخريج: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، منشورات المجلس العلمي، توزيع المكتب الإسلامي.

٧٥- المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠-٣٦٠ هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية.

٧٦- المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهّاب ابن نصر المالكي ت٤٢٢هـ، تحقيق: محمد حسن الشافعي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٧- المُغرب في ترتيب المعرب، لأبي الفتح ناصر الدين المطرّزي (٥٣٨-٦١٠هـ)، تحقيق: محمود فاخوري، وعبد الحميد مختار، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، سورية.

٧٨- المغني، لابن قدامة المقدسي ت٦٢٠هـ، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، هجر للطباعة والنشر.

٧٩- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، شرح الشيخ محمد الخطيب الشربيني، (د.ط)، (د.ت)، دار الفكر.

٨٠- المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ت٥٠٢هـ، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت.

٨١- المقدمات الممهدات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ت٥٢٠هـ، تحقيق: د. محمد حجي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، در الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٨٢- منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح والزيادات، لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الشهير بابن النجَّار ت٩٧٢هـ، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الجليل للطباعة، مكتبة دار العروبة، القاهرة.

٨٣- المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي ت٤٧٦هـ، الطبعة الثالثة، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، مطبعة مصطفى البابي، مصر.

٨٤- النظم المستعذب في شرح غريب المهذب، لمحمد بن أحمد بن بطّال الركبي، الطبعة الثالثة، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، مطبوع بهامش المهذب في فقه الإمام الشافعي.

٨٥- النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبي السعادات ابن الأثير (٥٤٤-٦٠٦هـ)، تحقيق: محمود الطناحي، (د.ط)، (د.ت)، المكتبة الإسلامية.

٨٦- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي المنوفي المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير ت١٠٠٤هـ، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦هـ- ١٩٦٧م، مطبعة مصطفى البابي، مصر.

٨٧- الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغيناني، ١٤٠٦هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مطبوع مع شرح فتح القدير.

٨٨- الوسيط في المذهب، لمحمد بن محمد بن محمد الغزالي ت٥٠٥هـ، تحقيق: محمد محمد تامر، وأحمد محمود إبراهيم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، دار السلام، مصر.

٨٩- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن خلكان ت٦٨١هـ، (د.ط)، (د.ت)، دار صادر، بيروت.





حقيقة بيع الوفاء
"دراسة في الشريعة والقانون"

أ.د. ليلى بنت عبدالله سعيد*

التعريف بالبحث

بيع الوفاء عقد بيع يحتفظ فيه البائع لنفسه بالحق في استرداد المبيع خلال مدة معينة مقابل رد أصل الثمن والمصاريف التي تترتب على البيع ومصاريف الإصلاحات الضرورية أو التي زادت في قيمة المبيع بمقدار الزيادة المذكورة دون المصاريف الكمالية.

وأعوام التسعينات ليست ببعيدة عنا، فقد حصل خلالها حرمان للأفراد جراء الحصار الاقتصادي دفع نسبة كبيرة منهم إلى نوع من التعامل والتصرف بينهم وبأشكال مختلفة ومن ضمن هذه الأشكال كان بيع الوفاء الذي يجهل حقيقته الكثير من المتعاملين به.

وقد تضمن هذا البحث حقيقة بيع الوفاء، إذ بحث هذا العقد بوصفه رهناً حيازياً وبحثه أيضاً بوصفه عقداً باطلاً، كما بحث بيع الوفاء بوصفه بيعاً صحيحاً معلقاً على شرط فاسخ، بالإضافة إلى بيان الحقيقة الراجحة لهذا العقد.

* عضو هيئة التدريس في كلية القانون بجامعة البحرين، ولدت في مدينة الموصل بالعراق سنة (١٩٤٧م)، وحصلت على شهادة الدكتوراه من كلية الحقوق بجامعة القاهرة سنة (١٣٩٧هـ-١٩٧٨م)، ولها (٢٥) بحثاً منشوراً في مواضيع المعاملات المالية المختلفة.

مقدمة

بين الحرص على تحقيق العدالة وسلامة القرار وبين فض نزاع المتخاصمين يعمد القاضي إلى بيان حقيقة الموضوع بمعنى تطبيق التكييف الذي هو «عبارة عن عملية قانونية يقصد بها إعطاء العقد الوصفَ القانوني الذي يتفق مع ماهيته، ومع النتيجة التي ارتضاها المتعاقدان أثراً له»(١)، إلا أنه يصعب تطبيق قواعد التكييف على عقد بيع الوفاء ، نظراً للتنوع الحاصل في أحكام العقود التي تنطبق على هذا العقد .

فمن جانب تنطبق على بيع الوفاء أحكام عقد البيع إذ ينتفع المشتري بالمبيع والبائع بالثمن . ومن جانب آخر يحتمل معنى الرهن، بل قيل إنه رهن حقيقة ما دام الشرط أن يرد المشتري المبيع إذا دفع له الثمن بعد حين ، وأخيراً فإن فيه شبهة العقد الصحيح المقترن بالشرط الفاسخ ما دام العقد يفسخ عند استعمال البائع حقه في الاسترداد ، هذا على صعيد التقنينات المدنية الوضعية .

بينما يكون الخلاف على أشده في حقيقة هذا العقد عند فقهاء الشريعة الإسلامية . فقد تفرقت بهم السبل وذهبوا فيه مذاهب شتى ، لا بل تعددت الآراء في المذهب الواحد ، ففي المذهب الحنفي وحده تسعة آراء ، كل رأي له وجهة نظر خاصة به . أما في المذهب المالكي فهناك رأيان في حقيقة هذا العقد . وكذلك الأمر بالنسبة للمذهب الشافعي والحنبلي والجعفري . ولما كان من طبيعة الدراسة المقارنة أن تكون هذه المقارنة بين القوانين المختلفة متعاقبة، ونظراً لكون الاتجاهات التشريعية لهذا العقد متعارضة فيما بينها ، كل هذا وذاك استوجب مني أن أتناول كل اتجاه تشريعي بصورة مستقلة عن الآخر وفي مبحث مستقل ، ففي المطلب الأول

---

(١) الوجيز في عقد البيع، د . إسماعيل غانم ، ص١٤ . ومما تجدر الإشارة إليه أن التكييف غير التفسير، وإن كان تكييف العقد يتوقف على تفسيره ، حيث يتعين على القاضي ابتداء تفسير إرادة المتعاقدين، واستنباط ما اتجهت إليه إرادتهما . ويعتبر التفسير من المسائل الموضوعية لا من مسائل القانون ، في حين يعتبر التكييف مسألة قانون لا مسألة وقائع ، يخضع فيها القاضي لرقابة محكمة التمييز. وللمزيد من التفصيل انظر: الوجيز في العقود المسماة – عقد البيع، د.غني حسون طه، ١/ ١٥ .

في كل بحث أبين موقف الفقه الإسلامي من هذا العقد ، بينما أبين في المطلب الثاني منه الموقف القانوني .

وعلى ضوء ما تقدم سيكون بحث حقيقة بيع الوفاء في أربعة مباحث ، في **المبحث الأول** بيع الوفاء بوصفه عقد رهن حيازي ، وفي **المبحث الثاني** بيع الوفاء بوصفه عقداً باطلاً ، وفي **المبحث الثالث** بيع الوفاء بوصفه عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ، أما في **المبحث الرابع** فأتناول الحقيقة الراجحة للعقد، مناقشة بذلك جميع الاتجاهات التشريعية السابقة .

المبحث الأول

بيع الوفاء بوصفه عقد رهن حيازي

تختلف وجهات نظر مشرعي القوانين المدنية إلى بيع الوفاء ، تبعاً لتأثر قوانين الدول بغيرها من الشرائع الشرعية والمدنية الوضعية ، ومن هذه القوانين من كيّف بيع الوفاء ، بوصفه عقد رهن حيازي. وعليه سيكون هذا المبحث في مطلبين ، أخصص المطلب الأول منه لبيان موقف الفقه الإسلامي ، وفي المطلب الثاني لبيان الموقف القانوني .

المطلب الأول

بيع الوفاء بوصفه رهناً حيازياً في الفقه الإسلامي

من الحقائق المسلم بها في الفقه الإسلامي أن العقود أسباب جعلية[١] ، وهي تكتمل بمجرد تطابق الإيجاب والقبول بين المتعاقدين ، أما آثارها فيرتبها الشارع الحكيم[٢] . ولكن بعض العقود تحتاج إلى القبض كركن فيها مثل الهبة والرهن الحيازي، وآثار العقد قد تكون على وفق

---

(١) قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾ سورة المائدة، آية ١ .

(٢) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، د. محمد مصطفى الشلبي، ص٢٤٦ .

حاجة المتعاقدين وقد لا تكون كذلك ، لذا نجد أن المتعاقدين يعدِّلون من هذه الآثار بالزيادة أو النقصان من خلال الشروط التي تتفق والغاية الأساسية لهما[١] .

وقد وردت في الكتاب والسنة نصوص متعددة تؤكد المبدأ السابق وتقرر للعقود آثاراً ، ومنها ما هو عام ومنها ما كان خاصاً ، وهذه النصوص في مجملها تشير إلى حقوق المتعاقدين في تعديل آثار العقود بالزيادة أو النقصان من خلال الشروط المقترنة بالعقد[٢] . قال تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾[٣] ، وقال تعالى : ﴿ **لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُمْ** ﴾[٤] ، وجاء في السنة النبوية قوله ﷺ : « المسلمون على شروطهم، والصلح جائز بين المسلمين إلاّ شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً » .[٥]

واختلف الفقهاء في مسألة الشروط اختلافاً كبيراً ، وسبب اختلافهم في هذه المسألة هو الأحاديث الكثيرة التي وردت في السنة النبوية ، وقد كان من نتائج هذا الاختلاف عدم اتفاقهم في بيان حقيقة بيع الوفاء ، نظراً لوجود شرط الاسترداد فيه .

وفيما يأتي أبين موقف المذاهب الإسلامية :

موقف الحنفية :

اختلفت كلمة علماء الحنفية في بيع الوفاء وكثرت أقوالهم فيه حتى أوصلها بعض المؤلفين إلى تسعة آراء[٦] ، ويمكن حصر الآراء الرئيسة منها في ثلاثة آراء من الذين قالوا بهذا التكييف .

---

(١) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية ، د . أحمد فراج حسين، ص٢٠٢ ؛ بيع العهدة بين مؤيديه ومعارضيه، عبد الرحمن عبد الله بكير، ص٧٦ .

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ٩ / ٢٤٣ .

(٣) المائدة، الآية ١ .

(٤) النساء، الآية ٢٩ .

(٥) رواه أبو داود وأحمد والدارقطني عن أبي هريرة رفعه، وصححه الحاكم . انظر: كشف الخفاء ٢ / ٢٠٩ .

(٦) للاطلاع على هذه الآراء راجع: الفتاوى الهندية ، وبهامشه فتاوى قاضيخان والفتاوى البزازية، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، ٤ / ٤٠٥-٤٠٩ .

الرأي الأول[١]: ذهب أنصار هذا الرأي إلى تكييف بيع الوفاء على أنه عقد رهن ، ومن ثم لا يملك المشتري المبيع ، وليس له أن ينتفع به، وأي شيءٍ أكله من زوائد المبيع أو منافعه يضمنه، ويلتزم برده عند قضاء الدين ، وإذا استأجر البائع المبيع من المشتري فإنه لا تلزمه الأجرة، كالراهن إذا استأجر المرهون وانتفع به ، فتثبت فيه جميع أحكام الرهن[٢] .

وفي كتاب جامع الفصولين: « البيع الذي تعارفه أهل زماننا احتيالاً للربا وسموهُ بيع الوفاء هو رهن في الحقيقة، لا يملكه ولا ينتفع به إلا بإذن مالكه، وهو ضامن لما أكل من ثمره وأتلف من شجره، ويسقط الدين بهلاكه لو بقي، ولا يضمن الزيادة، وللبائع استرداده إذا قضى دينه، لا فرق عندنا بينه وبين الرهن في حكم من الأحكام »[٣] .

واستند أصحاب الرأي الأول إلى حجتين: الأولى: أنه لما اشترط عليه أخذ المبيع عند قضاء الدين فإنه يكون بمعنى الرهن؛ لأنه هو الذي يؤخذ فقط عند قضاء الدين[٤] . الثانية: قاعدة العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني[٥] . حتى كانت الكفالة بشرط براءة الأصيل حوالة، وبالعكس كفالة ، وعقد الاستصناع عند ضرب الأجل سلماً ، وهبة الحرة نفسها بحضور الشهود مع عدم تسمية المهر نكاحاً[٦] .

الرأي الثاني[٧]: في حين ذهب أنصار الرأي الثاني إلى تكييف بيع الوفاء بكونه عقداً جديداً مركباً من نوعين من العقود، وهما عقد الرهن وعقد البيع الصحيح ، حيث يعد عقد

(١) وهو رأي الإمام أبي شجاع الثلجي والإمام علي السغدي والإمام القاضي الحسن الماتريدي من فقهاء الحنفية. انظر :الفتاوى البزازية على هامش الفتاوى الهندية، ٤/٤٠٥ .

(٢) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، ٥/١٨٣ .

(٣) جامع الفصولين ، محمود بن إسماعيل الشهير بابن قاضي سماوه الحنفي، ١/٢٣٤ .

(٤) تبيين الحقائق، الزيلعي، ٥/١٨٣ .

(٥) الأشباه والنظائر، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، ص٢٧؛ والمادة (٣) من مجلة الأحكام العدلية؛ والمادة (١٥٥) في القانون المدني العراقي .

(٦) جامع الفصولين، ابن قاضي سماوه ، ١/٢٣٤ .

(٧) ونحى هذا المنحى الإمام فخر الدين الزاهد من فقهاء الحنفية. انظر الفتاوى البزازية على هامش الفتاوى الهندية ، ٤/٤٠٦ .

رهن بالنسبة للبائع حتى يسترد المبيع عند رد الثمن ، بمعنى قضاء الدين على اعتبار أنه رهن، ويضمنها له المشتري بالهلاك أو لانتقاص ضمان الرهن ، وبالتالي لا يستطيع المشتري التصرف بالمبيع . ويعد عقد بيع صحيح بالنسبة للمشتري؛ حتى يتمكن من الانتفاع بالمبيع طيلة فترة الاسترداد(١) .

واستند أصحاب الرأي الثاني إلى حجتين: الأولى: أنه أعطى لبيع الوفاء حكم عقدين؛ لأن الكثير من العقود تأخذ هذا التكييف ، كما هو الحال بالنسبة للهبة بشرط العوض، والهبة في حال المرض(٢)، حيث أعطى للهبة في الحالة الأولى حكم عقد البيع؛ حتى يستفاد من أحكامه كافة، وأعطى للهبة في الحالة الثانية حكم الوصية؛ حتى لا تزيد على الثلث. الثانية: هي حاجة الناس إليه (أي إلى بيع الوفاء) خوفاً من الربا ، فأهل مدينة بلخ اعتادوا على الدين والإجارة معاً، وأهل بخارى اعتادوا الإجارة الطويلة، وهي غير ممكنة في الأشجار فاضطروا إلى بيعها بيعاً وفائياً، وما ضاق على الناس أمر إلا اتسع حكمه(٣) .

الرأي الثالث(٤): ذهب أنصار هذا الرأي إلى اعتباره عقداً مركباً يشبه بالنظر إلى صورته وغايته ثلاثة عقود، وهي عقد الرهن، وعقد البيع الفاسد، وعقد البيع الصحيح(٥)، فهو عقد رهن؛ لأن المشتري لا يملك بيعه للغير، ولا يستطيع رهنه، ويسقط الدين بهلاكه(٦)، وهو عقد فاسد؛ لأن كلا من طرفي العقد له حق الفسخ فكان غير لازم، وهو في حكم العقد الصحيح؛

(١) تبيين الحقائق ، الزيلعي، ٥ / ١٨٤ .

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، ٦ /٨،٩ .

(٣) البحر الرائق ، ابن نجيم الحنفي ، ٦ /٩؛ جامع الفصولين، ابن قاضي سماوه ، ١ /٢٣٧؛ موجز في القانون المدني المعمول به في البلاد السورية، محمد سعيد المحاسني، ٢ /٦٩ .

(٤) وهو رأي المتأخرين من فقهاء الحنفية، وهذا ما أخذت به مجلة الأحكام في المادة (١١٨) منها .

(٥) ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، د . عدنان خالد التركماني ، ص٢٧٩ .

(٦) يد المرتهن عند الأحناف هي يد أمانة فاذا هلك المرهون وإن كان بدون تعدي منه تبرأ ذمة الراهن من الدين. انظر: الأمانة في المعاملات المالية، دراسة في الفقه الإسلامي والقانون المدني العراقي، د. ليلى عبد الله سعيد، ص١٥ .

لأنه يجيز للمشتري الانتفاع بالمبيع طيلة مدة الاسترداد[١]. واستند أصحاب الرأي الثالث إلى الحجج التي استند إليها أنصار الرأي الثاني ذاتها .

وقد ذكر البعض أوجه الاتفاق بين بيع الوفاء والرهن، فهو يشبه عقد الرهن؛ لأن المشتري لا يملك حق استهلاك المبيع، ولا يستطيع نقل ملكيته للغير ، ولا يستطيع أن يرتب عليه حقوقاً عينية أصلية أو تبعية[٢]. ولا يجوز للمشتري أن ينتفع بالمبيع بدون إذن البائع، وهو بهذا يتفق مع الرهن الحيازي[٣]. ونفقات تعمير المبيع تكون على البائع ، شأنه شأن الرهن حيث تكون نفقات تعمير المرهون على الراهن[٤]، والمشتري بعد وفاة البائع يكون أحق بالمبيع من سائر الغرماء، وعند وفاة أي من طرفي العقد فإن الورثة تقوم مقامها[٥]. وإذا حل الأجل ولم يدفع البائع الدين أو لم يرد الثمن فلا يصير البيع باتاً ، ولا يملك المشتري المبيع، وإنما يحكم القاضي على البائع بالرد، فإذا امتنع باع عليه القاضي، أي باع العين وأوفى حق المشتري منها[٦]، وأخيراً فإنه إذا بيع عقار مجاور للمبيع فإن حق الشفعة يثبت للبائع وليس للمشتري، وذلك لأن الأخير حقه على المبيع حق عيني تبعي[٧].

وضمان المبيع في بيع الوفاء على المشتري كضمان المرهون على المرتهن ، أي أنه إذا هلك المبيع في بيع الوفاء وهو في يد المشتري فإنه يضمن من قيمته بمقدار الثمن المدفوع، كما نضمن المرتهن من قيمة الرهن الهالك بمقدار مبلغ الدين المرهون فقط ، هذا إذا كانت قيمة المبيع أكبر من الثمن المدفوع وهو في الغالب، ويعد الباقي أمانة في يد المشتري، لا يضمن هلاكه إلا بالتعدي أو التقصير[٨].

(١) حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين ، ٤/٣٤٢ .

(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر ، ١/٩٧ .

(٣) موجز في القانون المدني المعمول به في البلاد السورية، محمد سعيد المحاسني، ص٧٠ ؛ شرح القانون المدني الجديد (الحقوق العينية العقارية)، د. شاكر ناصر حيدر ، ٢/٢٤٨ .

(٤) شرح القانون المدني السوري، العقود المسماة (البيع والمقايضة)، مصطفى أحمد الزرقاء، ص٢٤٧ .

(٥) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، ١/٩٧؛ شرح القانون المدني الجديد (الحقوق العينية العقارية)، د. شاكر ناصر حيدر، ٢/٢٤٨ .

(٦) المعاملات في الشريعة الإسلامية والقوانين المصرية، أحمد أبو الفتح، الطبعة الاولى، ص٣٩٠ .

(٧) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر ، ١/٩٧ .

(٨) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مصطفى أحمد الزرقاء، ١/٥٤٥،٥٤٦ .

وقبل التطرق إلى المذهب المالكي نود أن نبين حكم بيع الوفاء في مجلة الأحكام العدلية، والتي اعتبرته عقد رهن ، إذ يتميز بميزتين هما : أولاً : أن الشي المبيع (المرهون) لا يباع لوفاء الدين إذا لم يحدد للدين أجل ، بل يبقى في يد المشتري (المرتهن) حتى يستوفي حقه من المدين . ثانياً : أنه يجوز للمشتري (المرتهن) أن يشترط الانتفاع بالمبيع (المرهون) لا على أساس أنه إباحة ، كما في الرهن ، بل باعتباره شرطاً ملزماً(١) .

موقف المالكية :

وفي هذا الاتجاه رأي واحد ، حيث ذهب قسم من فقهاء المالكية(٢) إلى تكييف بيع الوفاء على أنه عقد رهن ، ولكنه ليس رهناً صحيحاً، وإنما هو رهن باطل ، وعللوا ذلك أن هذا العقد يعد سلفاً(٣) عقداً جرّ نفعاً؛ لأن المشتري بمقتضى عقد بيع الوفاء سينتفع بالمبيع ، وهي الغاية الأساسية المقصودة من العقد، طيلة فترة الاسترداد، وهو باب من أبواب الربا(٤) .

وحجة أنصار هذا الرأي هو ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: « لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك »(٥) .

المطلب الثاني

بيع الوفاء بوصفه رهناً حيازياً في القانون

انفرد القانون المدني العراقي من بين القوانين المقارنة بتكييف بيع الوفاء بأنه عقد رهن حيازي؛ حيث نصت المادة (١٣٣٣) من القانون المدني العراقي على أن « بيع الوفاء يعتبر رهناً

---

(١) دُرر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، ص٢٦٤ ؛ شرح القانون المدني السوري، العقود المسماة (البيع والمقايضة)، مصطفى أحمد الزرقاء، ص٢٤٥ ؛ شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة (عقد البيع)، د. حسن علي الذنون، ص٣٨٩ .

(٢) ونحى هذا المنحى سحنون وابن الماجشون وغيرهم من فقهاء المالكية. انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ٢ / ١٧٥ .

(٣) إن المقصود بالسلف هو القرض، وليس عقد السلم .

(٤) المدونة الكبرى، مالك بن أنس، ٤ / ١٣٣ .

(٥) سنن النسائي، ٧ / ٢٤٩ .

حيازياً »، تنطبق عليه أحكامه كافة وبدون تمييز[١] . وحقيقة الأمر أن القانون المدني العراقي كان قد استقى هذا التكييف من مجلة الأحكام العدلية وبالتحديد من نص المادة (١١٨) منها[٢]، ولم يكن موفقاً في هذا الاتجاه، إذ يلاحظ أن هذه المادة، كانت قد أخذت بأحكام غير مترابطة وذات وجوه متعددة، حيث جعلت بيع الوفاء في حكم البيع الجائز بالنظر إلى انتفاع المشتري به، وبحكم البيع الفاسد بالنظر إلى اقتدار كل من العاقدين على الفسخ ، وهو في حكم الرهن نظراً لعدم قدرة المشتري على بيع المبيع للغير[٣] .

فإذا كان المبيع منقولاً وجب لثبوت عقد بيع الوفاء أن يقبض المشتري الذي أصبح في مركز المرتهن المبيع ، وهذا ما أكدته المادة (١٣٢٢) من القانون المدني العراقي حيث نصت الفقرة الأولى منها على أنه « يشترط لتمام الرهن الحيازي ولزومه على الراهن، أن يقبض المرتهن المرهون » . وإذا كان المبيع وفاءً عقاراً وجب لتمام العقد ولزومه ، بالإضافة إلى ركن القبض، تسجيله في دائرة التسجيل العقاري (الطابو)[٤]، وهذا ما أكدته المادة (١٣٢٤) من القانون المدني العراقي بقولها : « إذا وقع الرهن الحيازي على عقار فيشترط أيضاً لتمامه أن يسجل في دائرة الطابو وفقاً للأوضاع المقررة قانوناً » .

(١) شرح عقد البيع، د. عباس الصراف، ص٦٩٩ . وقد عرّفت المادة (١٣٢١) من القانون المدني العراقي الرهن الحيازي بقولها : « الرهن الحيازي عقد بيع يجعل الرهن مالاً محبوساً في يد المرتهن أو في عدل بدين للمرتهن يمكن استيفاؤه كلاً أو بعضاً، مقدماً على الدائنين العاديين والدائنين التالين له في المرتبة في أي يد كان هذا المال » .

(٢) نصت المادة (١١٨) من مجلة الأحكام العدلية على أن : « بيع الوفاء هو بيع المال بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري إليه المبيع، وهو في حكم البيع الجائز بالنظر إلى انتفاع المشتري به، وفي حكم البيع الفاسد بالنظر إلى اقتدار كل من المتعاقدين على الفسخ، وفي حكم الرهن بالنظر إلى أن المشتري لايقدر على بيع المبيع من الغير » .

(٣) حقيقة البيع الوفائي – كصورة من البيوع الموصوفة أم كرهن حيازي، د . نشوان محمد سليمان الجادرجي، ص٦٠ .

(٤) الحقوق العينية (الحقوق العينية الأصلية ، الحقوق العينية التبعية)، محمد طه البشير و د . غني حسون طه، ص٥٠٩–٥١٢ . وخلاصة النصوص المتقدمة أن الرهن الحيازي بوصفه عقداً لايتم ولا يكون له أثر إلا بالقبض، وهو بهذا يكون عقداً عينياً، بخلاف الأمر في بعض القوانين المقارنة ، كما هو الحال بالنسبة للقانون المدني المصري، حيث لا يعد القبض ركناً في عقد الرهن الحيازي، وإنما يعد التزاماً متولداً عن العقد ، وهذا ما نصت عليه المادة (١٠٩٩) من القانون المدني المصري بأنه « على الراهن تسليم الشيء المرهون إلى الدائن أو إلى الشخص الذي عيّنه المتعاقدان لتسلمه » . وللمزيد من التفصيل انظر : الوسيط في شرح القانون المدني، التأمينات الشخصية والعينية، د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، ١٠ / ٧٨٥–٧٨٨ .

يبدو واضحاً من خلال النصوص المتقدمة أن بيع الوفاء إذا ورد على منقول كان عقداً عينياً، وإذا ورد على عقار كان عقداً شكلياً وعينياً، أي أن القبض يكون ركناً في كلا العقدين، والشكل يعد ركناً أيضاً إذا كان بيع الوفاء وارداً على عقار .

ويلاحظ أن الغرض من انتقال حيازة المبيع (المرهون) من البائع إلى المشتري – والذي يمثل ركن القبض في العقد – تبدو من نواحي عدة ، فمن ناحية يترتب على انتقال حيازة المبيع تمكين المشتري من استغلال المال المبيع أي (المرهون)، وقبض غلته لخصمها مما هو مستحق له من مصاريف وفوائد ثم من أصل الدين، ومن ناحية أخرى يبدو هذا الركن واضحاً في بيع الوفاء الوارد على المنقول إذ إن انتقال الحيازة بالقبض هو الوسيلة الوحيدة الممكنة لشهر عقد بيع الوفاء، وإعلام الغير به[١]، ومن ثم حرمان البائع من التصرف به للغير، والذي يستطيع أن يتمسك في مواجهة المشتري بقاعدة « الحيازة في المنقول سند الملكية » إذا توافرت شروطها[٢] .

ويرى جانب من شراح القانون المدني العراقي أنه يترتب على بيع الوفاء أن تبقى للبائع (الراهن) حيازة حق الملكية ، بالرغم من وجود المبيع في حيازة المشتري (المرتهن)؛ لأن ما يحوز الأخير هو حق الرهن لا حق الملكية[٣] .

في حين تبدو عدم دقة وجهة النظر هذه واضحة ، لأن حيازة حق الملكية غير متحققة بالمعنى القانوني الدقيق للحيازة ، فالحيازة كما عرفتها المادة (١١٤٥) من القانون المدني العراقي في فقرتها الأولى بأنها « وضع مادي به يسيطر الشخص بنفسه أو بالواسطة سيطرة فعلية على شيء يجوز التعامل فيه، أو يستعمل بالفعل حقاً من الحقوق »، فالحيازة تتطلب سيطرة مادية ، وهذا غير ممكن بالنسبة إلى حق الملكية، لأن هذا الحق ما هو إلا حق معنوي، أضف إلى ما تقدم أن بيع الوفاء بوصفه عقد رهن حيازي لا يترتب عليه انتقال حق الملكية، وإنما انتقال حيازة المبيع

---

(١) التأمينات العينية في القانون المدني، (الرهن الرسمي – حق الاختصاص – الرهن الحيازي – حقوق الامتياز)، د . خميس خضر، ص١٩٨ .

(٢) نظرية التأمينات في القانون المدني الجديد، د . شمس الدين الوكيل ، ١/٤٤٤ .

(٣) الحقوق العينية، الأستاذ محمد طه البشير وآخرون، ص٥٢٢ .

على أساس وجوب إتمام ركن في العقد وهو القبض فقط، في حين أن حق الملكية يبقى للبائع (الراهن) ابتداً وبقاءً .

ويمكن حيازة حق الملكية وبصورة معنوية من خلال حيازة السند المنشئ لهذا الحق كما هو الحال بالنسبة إلى الأوراق التجارية وغيرها، ويلاحظ على نص المادة السابقة أنها أشارت إلى عنصر واحد من عناصر الحيازة وهو العنصر المادي، دون أن تشير إلى العنصر المعنوي أي نية التملك، في حين أشارت إلى هذا العنصر وبشكل واضح الفقرة الأولى من المادة (٤٢٧) من القانون المدني العراقي بقولها: « ١- تكون اليد يد ضمان إذا حاز صاحب اليد الشيء بقصد تملكه، وتكون يد أمانة إذا حاز الشيء لا بقصد تملكه بل باعتباره نائباً عن المالك » .

ويترتب على تكييف بيع الوفاء بكونه عقد رهن حيازي جملة من النتائج نوجزها بالنقاط الآتية :

أولاً: من حيث سلطة التصرف، إذ يترتب على هذا التكييف أن يكون حق المشتري على المبيع حقّاً عينيّاً تبعيّاً بكونه عقد رهن حيازي، ومن ثم فإنه لا يجوز للمشتري أن يتصرف بالمبيع بأي نوع من أنواع التصرفات، الناقلة للملكية، ولا يجوز له أن يرتب أية حقوق عينية أصلية أو تبعية على المبيع[١] . وهذا ما أكدته المادة (١٣٣٩) من القانون المدني العراقي بفقرتها الأولى حيث نصت على أنه « يتولى المرتهن إدارة المرهون رهناً حيازياً، وليس له أن يتصرف به ببيع أو رهن، وعليه أن يبذل في إدارته من العناية ما يبذله الرجل المعتاد، وليس له أن يغير في طريقة استغلاله إلا برضاء الراهن » . والتساؤل الذي ينهض هنا ، ما هو الحكم فيما لو تصرف المشتري (المرتهن) بالمبيع (المال المرهون) دون موافقة البائع (الراهن)؟ لا شك أن تصرف المشتري سوف يخضع للقواعد العامة لا سيما نص المادة (١٣٥) من القانون المدني العراقي التي نظمت أحكام تصرفات الفضولي، وبالتالي فإن الجزاء المترتب عليه يتم تحديده وفق نص القانون ، حيث يكون للمالك إجازة العقد – أي عقد بيع الوفاء – أو نقضه؛ إذ يعد العقد

(١) التأمينات العينية، دراسة تحليلية مقارنة لأحكام الرهن والتأمين والامتياز، حسين عبد اللطيف حمدان، ص٦٣،٦٤ .

معيباً لكونه صادراً عن غير المالك[١]، علماً أن نص المادة (١٣٥) قد يتعطل إذا كان المبيع (المرهون) منقولاً بقاعدة « الحيازة في المنقول سند الملكية »[٢]، في حالة التصرف به للغير ، مع ملاحظة أن مدى إمكانية التمسك بهذه القاعدة يختلف باختلاف صفة الغير ، فإذا كان هذا الغير مشترياً كان تمسكه بهذه القاعدة يعد دفعاً دائماً، أما إذا كان الغير مرتهناً - كما هو الحال بالنسبة إلى المشتري في بيع الوفاء - فإنه لا يستطيع أن يدفع بهذه القاعدة إلا إذا كان دينه باقياً، فإذا استوفاه كان للمالك الحقيقي أن يطالب بملكه[٣].

ولكن ألا يحق للبائع (الراهن) التصرف بالمبيع (المال المرهون) بأي نوع من أنواع التصرفات ؟ بالتأكيد يجوز له ذلك ، إذ إن البائع في بيع الوفاء - كما هو حال الراهن في الرهن الحيازي والتأميني - لا يفقد ملكية المبيع (المرهون) ، كل ما في الأمر أن مجرد الحيازة تنتقل إلى المشتري، ومن ثم فإنه يجوز له أن يتصرف بالمبيع (المرهون) أنواع التصرفات كافة دون أن يضر المشتري الذي هو في مركز المرتهن، ما دام القانون جعل هذه التصرفات غير نافذة في حقه متى ما كانت تالية للعقد[٤]. وهذا ما أكدته المادة (١٣٣٤) من القانون المدني العراقي حيث نصت على أنه « يجوز للراهن أن يتصرف بالبيع وغيره في الشيء المرهون رهناً حيازياً، وأي تصرف يصدر لا يخل بحق المرتهن ».

ثانياً: من حيث تبعة الهلاك، من المعلوم أنه لا يترتب على عقد بيع الوفاء، بموجب هذا التكييف، انتقال ملكية المبيع من البائع إلى المشتري، ومن ثم فإنه إذا هلك المبيع فإنه يهلك من

---

(١) الوجيز في النظرية العامة للالتزام ، مصادر الالتزام، د. غني حسون طه، ١ /٣٠٥،٣٠٦، نظرية التأمينات في القانون المدني الجديد، د. شمس الدين الوكيل، ص٤٠٣ .

(٢) وقد نصت على هذه القاعدة المادة (١١٦٣) من القانون المدني العراقي حيث نصت الفقرة الأولى منها على أنه « ١- من حاز وهو حسن النية منقولاً أو سنداً لحامله مستنداً في حيازته إلى سبب صحيح ، فلا تسمع عليه دعوى الملك من أحد ».

(٣) شرح القانون المدني الجديد، الموجز في التأمينات الشخصية والعينية، د. محمد كامل مرسي باشا، هامش ص٢٥٦،٢٥٧ .

(٤) الحقوق العينية، الأستاذ محمد طه البشير وآخرون، ص٥١٢ .

ذمة البائع ، وهو أمر طبيعي؛ لأن يد المشتري على المبيع تكون يد أمانة، شأنها في ذلك شأن الرهن الحيازي؛ لا تضمن المبيع إلا في حالة التعدي أو التقصير(١) . وهذا الحكم أكدته المادة (١٣٣٦) من القانون المدني العراقي في فقرتها الأولى حيث نصت على أنه « ١- إذا هلك المرهون رهناً حيازياً أو تعيَّب قضاءً وقدراً، كان هلاكه أو تعيّبه على الراهن » .

ثالثاً : مدى إمكانية الانتفاع بالمبيع، لما كان الغرض من انتقال حيازة الشيء المبيع إلى المشتري ليس فقط تأكيد السيطرة المادية عليه، وإنما لكي يتمكن من استغلاله(٢)، لذا كان من المنطقي أن يتولد على عاتق المشتري التزام يتمثل باستثمار هذا المبيع استثماراً كاملاً، فلو كان المبيع أرضاً زراعية وجب على المشتري أن يزرعها(٣)، بمعنى آخر فإنه يجب عليه أن يستغل المال المبيع بما يتفق وطبيعته .

ولكن يلاحظ أنه ليس للمشتري أن ينتفع بالمبيع دون مقابل ، ولما كان المشتري مجرد نائب عن البائع في الحيازة المادية للمبيع كما هو الحال في الرهن ؛ فإن ما ينتجه من ثمار تكون ملكاً للبائع، وحيث أن المشتري يستهلك ثمار المبيع؛ لذا نجد أن المشرع قد قرر إجراء مقاصة قانونية بين هذا الانتفاع وبين الدين المضمون(٤)، وقد حسم المشرع العراقي هذا الأمر، وذلك في المادة (١٣٤٠) من القانون المدني العراقي حيث نصت على أنه «ليس للمرتهن أن ينتفع بالمرهون رهناً حيازياً دون مقابل، وما حصل عليه من صافي ريعه وما استفاده من استعماله يخصم من الدين الموثق بالرهن ولو لم يكن قد حل أجله، على أن يكون الخصم أولاً من قيمة ما أنفقه في المحافظة عليه ، وما دفعه من الضرائب والتكاليف وما استحقه من التعويض، ثم من المصروفات والفوائد، ثم من أصل الدين » .

رابعاً : الأولوية في التقدم ، ويترتب أيضاً على تكييف بيع الوفاء بكونه عقد رهن حيازي أن يكون للمشتري بوصفه دائناً مرتهناً ثلاثة حقوق، وهي الحق في حبس المبيع، وحقه في تتبعه في

---

(١) التأمينات الشخصية العينية، د. سمير عبد السيد تناغو، ص٣٧٢، ٣٧٣ .
(٢) التأمينات الشخصية العينية، د. سمير عبد السيد تناغو، ص٣٧٨ .
(٣) التأمينات العينية، حسين عبد اللطيف حمدان، ص٢١٣ .
(٤) الوسيط في شرح القانون المدني، د. عبد الرزاق السنهوري، ١٠/ ٨١٦ .

حالة خروجه من يده دون علمه أو إرادته، وحقه في التقدم على الدائنين العاديين والدائنين التالين له في المرتبة عند استيفاء حقه من ثمن المبيع[١]. وهذا ما أكدته المادة (١٣٤٣) من القانون المدني العراقي بفقرتها الأولى حيث نصت على أنه «١- يخول الرهن الحيازي المرتهن أن يتقاضى الدين من ثمن المرهون في مرتبته وقبل الدائنين العاديين».

خامساً: مدى إمكانية تملك المبيع عند حلول الأجل، إذا حل أجل الاسترداد ولم يستعمل البائع حقه أي لم يقم برد الثمن لأجل استرداد المبيع؛ فإن بيع الوفاء لا يصير باتاً ولا يملك المشتري المبيع، وإنما يتعين في هذه الحالة اتباع الإجراءات التي حددها القانون، وأي اتفاق يسمح للمشتري بتملك المبيع بمجرد حلول الأجل يعد باطلاً وفقاً لأحكام القانون المدني العراقي[٢]. وبالتحديد وفقاً لحكم نص المادة (١٣٠١) من القانون المدني العراقي[٣].

سادساً: الوفاة، إن وفاة أي من طرفي عقد بيع الوفاء سواءً كان البائع أم المشتري، فإنه لايؤدي إلى انتهاء العقد؛ لأن ورثة كل منهما تقوم مقام الآخر[٤]. وهذا ما نصت عليه صراحة المادة (١٣٥١) من القانون المدني العراقي بقولها: «لا يبطل الرهن الحيازي بموت الراهن أو بموت المرتهن». وقد لاحظ الأستاذ الدكتور حسن علي الذنون وجود تناقض صريح بين نص

(١) شرح القانون المدني الجديد، د. شاكر ناصر حيدر، ٢/٢٤٨؛ درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، ١/٩٧.

(٢) المعاملات في الشريعة الإسلامية والقوانين المصرية، الأستاذ أحمد أبو الفتح، ص٣٩٠؛ شرح القانون المدني الجديد، د. شاكر ناصر حيدر، ٢/٢٤٨

(٣) نصت المادة (١٣٠١) من القانون المدني العراقي على أنه: «لا يغلق الرهن، فيقع باطلاً كل اتفاق يجعل للمرتهن الحق عند عدم استيفاء الدين وقت حلول أجله في أن يتملك العقار المرهون رهناً تأمينياً بالدين أو بأي ثمن كان، أو في أن يبيعه دون مراعاة الإجراءات التي فرضها القانون حتى لو كان هذا الاتفاق قد أبرم بعد الرهن». مع ملاحظة أن نص هذه المادة يقضي ببطلان كل شرط مخالف لما ورد فيه، والشرط هنا في الغالب على نوعين، الأول يتضمن ملكية المشتري للمبيع بمجرد حلول الأجل عند عدم قدرة البائع على رد الثمن، أما الثاني فيطلق عليه شرط الطريق الممهد، وبمقتضاه يتم بيع المبيع أي المال المرهون بإجراءات تختلف عن الإجراءات التي حددها القانون، وكلاهما يعد شرطاً باطلاً.

(٤) المعاملات في الشريعة الإسلامية والقوانين المصرية، الأستاذ أحمد أبو الفتح، ص٣٩١.

المادة (١٣٣٣) من القانون المدني العراقي والمادة (٥٠٩) منه، والتي تشير إلى أن خيار الشرط لا يمنع من انتقال الملكية الى المشتري، سواء كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما معاً، وأن هذا التناقض لم يكن ملحوظاً ممن حذف النصوص المتعلقة ببيع الوفاء[١].

حيث يرى الأستاذ الذنون وجود التناقض بين هاتين المادتين ، على اعتبار أن بيع الوفاء هو الصورة الواضحة للشرط الفاسخ الذي يقترن بالعقد، وخيار الشرط من وجهة نظره ليس هو إلا بيع وفاء في فقه القانون المدني الوضعي .

والحقيقة أن التناقض ليس بين هاتين المادتين[٢]، وإنما يكون التناقض بين المادة (١٣٣٣) من القانون المدني العراقي والمادة (٢٨٩)[٣] منه. وخلاصة هذا التناقض أن المادة (١٣٣٣) لاينشأ عنها إلا حق عيني تبعي يتمثل بحق الرهن الحيازي، في حين أن المادة (٢٨٩) لا تمنع انتقال الملكية من البائع إلى المشتري، أي إنه ينشأ عنها حق عيني أصلي هو حق الملكية، مع مراعاة أن هذا التناقض يكون موجوداً على فرض أن هذا العقد ما هو إلا عقد بيع صحيح، غاية ما في الأمر أنه معلق على شرط فاسخ .

ويقترح الأستاذ الذنون لرفع هذا التناقض اتخاذ المدة عنصراً للتمييز بينهما، فيرى أنه إذا كان الشرط الفاسخ المقترن بعقد البيع قد حددت له مدة فهو خيار شرط ، أما إذا لم تكن له مدة محددة فهو بيع وفاء، ومن ثم فإنه يخضع لأحكام عقد الرهن الحيازي[٤].

---

(١) شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة (عقد البيع)، د . حسن علي الذنون، ص٣٩٠، فقد نصت المادة (١٣٣٣) مدني عراقي على أن «بيع الوفاء يتعبر رهناً حيازياً». وجاء في المادة (٥٠٩) مدني ما نصه «يصح أن يكون البيع بشرط الخيار مدة معلومة، ولا يمنع هذا الشرط في انتقال الملكية إلى المشتري سواءً كان الخيار للبائع أو المشتري أو لهما معاً أو لأجنبي».

(٢) وسبب وجهة النظر هذه، أن خيار الشرط ليس هو الشرط الفاسخ وفق أحكام القانون المدني العراقي، وإنما توجد العديد من الفروقات بينهما .

(٣) حيث نصت المادة (٢٨٩) من القانون المدني العراقي بفقرتها الأولى على أنه « ١- العقد المعلق على شرط فاسخ يكون نافذاً غير لازم، فإذا تحقق الشرط فسخ العقد، وألزم الدائن برد ما أخذه، فإذا استحال رده وجب الضمان، وإذا تخلف الشرط لزم العقد ».

(٤) شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة (عقد البيع)، د. حسن علي الذنون، ص٣٩١ .

وذهب جانب من الفقه إلى الاعتماد على ثمن المبيع كمعيار لتمييز عقد بيْع الوفاء عن عقد الرهن الحيازي[١] . فإذا كان الثمن الذي يرده البائع من أجل استرداد المبيع مساوياً للثمن الذي تم به العقد ولو بغبن يسير؛ كان عقد بيع وفاء، أما إذا كان الثمن الذي يرده البائع للمشتري أكثر من الثمن الذي تم فيه البيع، أو كان في هذا الثمن غبن فاحش بحيث لا يتناسب مطلقاً مع قيمة المبيع مع علم البائع بذلك؛ كان العقد رهناً حيازياً، وليس بيع وفاء[٢] .

وقد جرت على هذا المعيار محكمة النقض المصرية في العديد من قراراتها؛ حيث جاء في قرار لها أنه « متى كانت محكمة الموضوع – إذا قضت ببطلان عقد البيع الذي يُخفي رهناً – قد استخلصت قرينة بخس الثمن من أوراق الدعوى التي استندت إليها في تفنيد تقدير الخبير لقيمة الأرض؛ فإنه يكون غير صحيح النعي على حكمها بالبطلان في الإسناد »[٣] .

وجاء في قرار آخر لمحكمة النقض المصرية أن « اعتماد الحكم على قرينة بخس الثمن في اعتبار البيع يُخفي رهناً، دون التحدث عن عقود بيع مقدمة عن أطيان في نفس الحوض تنفي هذه القرينة، بغير قصد، مما يستوجب نقض الحكم »[٤] .

ومما تجدر الإشارة إليه أنه توجد صورة أخرى لبيع الوفاء يطلق عليها اسم بيع الاستغلال، ويعرف بأنه البيع الذي يشترط فيه البائع استئجار المبيع من المشتري[٥] . فمثلاً لو باع شخص داره إلى آخر بمبلغ قدره مليون دينار على أنه متى رد الثمن فإن المشتري يرد إليه المبيع، وعلى أن يستأجر البائع الدار المبيعة، فإذا استأجر البائع الدار بمبلغ عشرة آلاف دينار لمدة سنة، بعدما

---

(١) شرح المجلة، سليم رستم باز اللبناني، ص٢٢٣ .

(٢) المذاهب الفقهية في الرهن والشفعة، إبراهيم دسوقي الشهاوي، ص٩٤ .

(٣) طعن رقم (٢٢٢) لسنة (٢١) جلسة (١٠ / ٦ / ١٩٥٤)، الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية منذ إنشائها عام ١٩٣١م،الأستاذ حسن الفكهاني وعبد المنعم حسني، الإصدار المدني، ٤ / ٢٨٦ .

(٤) طعن رقم (١٧٠) لسنة (١٩) جلسة (٣ / ٥ / ١٩٥١م)، المرجع السابق، ٤ /٢٨٦ .

(٥) الوجيز في الحقوق العينية التبعية، الأستاذ محمد طه البشير، ص٢١٤ .

أخلاها وسلمها إلى المشتري، كان البيع بيعاً بالاستغلال، ومبلغ الأجرة يمثل بدل إيجار بالنسبة للمشتري[١].

وقد نصت المادة (١١٩) من مجلة الأحكام العدلية على بيع الاستغلال بقولها: «بيع الاستغلال هو بيع المال وفاءً على أن يستأجره البائع». وهذا العقد مركب من عقدين هما عقد بيع الوفاء وعقد الإيجار[٢]. وهذا العقد – أي بيع الاستغلال – وفقاً للرأي الراجح غير جائز؛ لأن بيع الوفاء يكون له حكم الرهن الحيازي، والراهن إذا استأجر العين المرهونة من المرتهن؛ لا تجب عليه الأجرة في حكم الشرع[٣]، ولكن بعض الفقهاء المسلمين قد أجازه للحاجة إليه، انطلاقاً من القاعدة القاضية بأن «الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامةً كانت أو خاصةً»[٤].

والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا، هل أن بيع الاستغلال بصورته المعروفة في مجلة الأحكام العدلية، معروف أيضاً في القانون المدني العراقي؟

سبق أن ذكرنا بأن القبض يعد ركناً في عقد بيع الوفاء، بحيث يترتب على تخلف ركن القبض بطلان العقد، وقد أكدت هذا الأمر المادتان (١٣٢٢ ، ١٣٢٤) من القانون المدني العراقي[٥]. وقد أكدت على هذا الركن أيضاً المادة (٣٢٥) من قانون التسجيل العقاري بقولها: «١- يجري تسجيل الرهن الحيازي بالاستناد إلى إقرار المتعاقدين بالرهن، وتسليم العقار المرهون إلى الدائن المرتهن أو إلى يد عدل، بموافقته على أن يدرج اسمه الكامل في حقل خاص من سجل الرهن. ٢- ولا ينعقد الرهن الحيازي الوارد على عقار إلا بتسجيله في السجل العقاري».

ويتضح من خلال النصوص المتقدمة أن الغرض من ركن القبض هو انتقال الحيازة من البائع إلى المشتري، وأكد المشرع العراقي هذا الحكم في نص المادة (١٣٣٧) من القانون المدني

(١) شرح المجلة، منير القاضي، ١/ ٢٠٩ .
(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، ١/ ٩٨ .
(٣) قانون عقد البيع في القانون المدني، د. محمود جمال الدين زكي، ص ٦٣ .
(٤) شرح المجلة، سليم رستم باز اللبناني، ص٦٧ .
(٥) راجع نص المادتين (١٣٢٢، ١٣٢٤) من القانون المدني العراقي في ص ٧ .

العراقي ، حيث نصت الفقرة الأولى منها على أنه « ١- يستبقي المرتهن في الرهن الحيازي حيازة المرهون حتى انقضاء الرهن ..... » . واستثناءً من هذا الأصل العام[١]، أجاز المشرع العراقي للبائع أن يستأجر المبيع من المشتري في بيع الوفاء ، وذلك بموجب نص الفقرة الثانية من المادة أعلاه ، حيث نصت على أنه « ٢- ومع ذلك يجوز لراهن العقار رهناً حيازياً أن يستأجره من المرتهن، ويجب أن يذكر الإيجار في سند الرهن إذا اتفق عليه وقت الرهن، وإن اتفق عليه بعد ذلك وجب أن يؤشر به على هامش تسجيل الرهن في الطابو » . من خلال ما تقدم يتبين لنا أن المشرع العراقي قد عرف بيع الاستغلال في صورته المعروفة بمجلة الأحكام العدلية .

ولكن يؤخذ على نص الفقرة الثانية من المادة (١٣٣٧) من القانون المدني العراقي المآخذ الآتية :-

١- إنها تجعل من عقد الإيجار عقداً شكلياً من حيث الظاهر، فالأصل فيه أنه ينعقد بمجرد تطابق الإيجاب والقبول، ولكن يلاحظ أن الغرض من التسجيل هو إعلام الغير بوجود عقد الإيجار، بحيث أنه لا يترتب على عدم التسجيل بطلان عقد الإيجار، ولكن يترتب على عدم التسجيل أثر أساس وهو عدم نفاذ الإيجار في حق الغير، ومن ثم فإن عقد الإيجار سوف يؤدي إلى زيادة ائتمان البائع دون وجه حق ، والإضرار بحقوق الغير الذي يتعامل مع البائع على أساس أن الشيء في حيازته خال من أي حق عليه ، وهذا ما يتحقق تماماً في بيع الاستغلال[٢] .

أضف إلى ذلك أن خروج الشيء المبيع من حيازة المشتري وعودته إلى البائع؛ يعتبر بحد ذاته قرينة على أن بيع الوفاء قد انقضى[٣] . غير أن هذه القرينة تعد قرينة بسيطة بحيث يجوز للبائع

---

(١) وقد أخذ بهذا الاستثناء القانون المدني المصري، ولكنه اشترط إشهار عقد الإيجار من خلال التسجيل . للمزيد من التفصيل راجع: الرهن الوارد على غير الأعيان، د. حسين حامد حسان، ص٥٧١ .

(٢) شرح القانون المدني الجديد، د. محمد كامل مرسي، ص٢٦٠ .

(٣) الوسيط في شرح القانون المدني، د. عبد الرزاق السنهوري، ١٠ / ٧٩٤ .

أن يثبت عكسها[١] . وجاء في قرار لمحكمة النقض المصرية أنه « لا تثريب على المحكمة إن هي اتخذت من وضع يد البائعين وفاءً على التعاقب على المبيع، بوصفهم مستأجرين، قرينة قضائية على أن البيع في حقيقته رهن بالنسبة لهم جميعاً »[٢] .

٢ – إن نطاق نص الفقرة الثانية من المادة (١٣٣٧) من القانون المدني العراقي ، محصور بالعقار فقط دون المنقول ، في حين أن بيع الوفاء باعتباره رهناً حيازياً يرد على العقار والمنقول على حدٍ سواء، لذا كان الأجدر بالمشرع العرقي أن يتلافى هذا الاستثناء بما يتفق والغاية الأساسية من إنشاء عقد الرهن الحيازي، أي أن يوسع نطاق هذه المادة بما يشمل العقار والمنقول على حدٍ سواء.

وهذا الاستثناء السابق بيانه، يكون مقتصراً على حالة إيجار العقار المبيع، فلا يسري على المنقول . فإذا أجَّر المشتري المنقول لبائعه امتنع سريان عقد البيع أي بيع الوفاء، والذي هو رهن حيازي في حق الغير[٣] .

سابعاً ، وأخيراً: فإنه يترتب على تكييف بيع الوفاء بأنه رهن حيازي أن بيع الوفاء ينقضي بذات الطرق التي ينقضي بها الرهن الحيازي ، فهو ينقضي بطريقة تبعية وبطريقة أصلية ، ففي الحالة الأولى ينقضي تبعاً لانقضاء الدين ووفقاً للقواعد العامة، أي بالإبراء والوفاء والمقاصة واتحاد الذمة والتقادم والتجديد، وفي جميع هذه الحالات يجب أن يكون انقضاء الدين تاماً، فإذا بقي جزء منه؛ ظل بيع الوفاء قائماً تطبيقاً لقاعدة عدم التجزئة، التي بموجبها يضمن بيع الوفاء كل جزء من الثمن (الدين)، ويبقى إلى أن يسدد الثمن بتمامه[٤]. وهذا ما أكدته المادة (١٣٣٢) من القانون المدني العراقي حيث نصت في فقرتها الأولى على أنه « ١– كل جزء من المرهون ضامن لكل الدين ، وكل جزء من الدين مضمون بكل المرهون » . أما في الحالة

---

(١) التأمينات العينية في القانون المدني؛ د . خميس خضر، ص٢٠١ .

(٢) طعن رقم (٢١٤) لسنة (١٨) جلسة (٢٣ / ١١ / ١٩٥٠)، الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية منذ إنشائها عام (١٩٣١م)، حسن الفكهاني وعبد المنعم حسني، ٤ /٢٨٢ .

(٣) التأمينات العينية في القانون المدني، د. خميس خضر، ص٢٠٢ .

(٤) التأمينات العينية، حسين عبد اللطيف حمدان، ص١٢٨ .

الثانية، فإنه ينقضي بطريقة أصلية ومستقلة عن الدين المضمون (الثمن)، وهذه الطرق حددتها المادة (١٣٤٩) من القانون المدني العراقي حيث نصت على أنه « ينقضي الرهن الحيازي بأحد الأسباب الآتية:

أ - إذا بيع المرهون لإيفاء دين آخر وفقاً للإجراءات المقررة قانوناً .

ب - إذا اجتمع حق الرهن مع الملكية في يد شخص واحد، ويعود الرهن إذا زال سبب اتحاد الذمة بأثر رجعي .

ج - إذا تنازل المرتهن عن حق الرهن ولو مستقلاً عن الدين، ويجوز أن يستفاد التنازل دلالة من تخلي المرتهن باختياره عن حيازة المرهون، أو موافقته على التصرف فيه دون تحفظ .

د - إذا هلك المرهون » .

فهذا النص واضح الدلالة على طرق انقضاء بيع الوفاء بصورة أصلية، وهي البيع في المزاد العلني وفقاً للإجراءات المقررة قانوناً، واتحاد الذمة، والتنازل من قبل المشتري، وأخيراً هلاك المال المبيع دون تعدٍ من المشتري .

أما عن موقف القضاء العراقي، فيلاحظ أن قضاء محكمة التمييز في العراق مستقر على أن بيع الوفاء يُعَدُّ رهناً حيازياً، حيث جاء في قرار للهيئة العامة لمحكمة التمييز في العراق أن « عقد بيع الوفاء يأخذ حكم الرهن الحيازي الذي يشترط القانون المدني لتمامه التسجيل في دائرة الطابو وفق المادة (١٣٢٤) منه »[١] .

وجاء في قرار آخر لمحكمة التمييز أن « البيع بشرط أن يكون للبائع حق إعادة البدل إلى المشتري هو بيع وفاء، وهو بمثابة رهن، وليس للمشتري إلا المطالبة بالفائدة القانونية عن بدل الشراء للفترة من تاريخ العقد حتى تاريخ إعادة البدل المادة (١٣٣٣) / مدني »[٢] .

(١) قرار محكمة تمييز العراق المرقم (٣١٣) / حقوقية / (٩٦٦) هيئة عامة في (٢٦ / ١١ / ١٩٦٦م)، منشور في مجلة القضاء، تصدرها نقابة المحامين في العراق، العدد الرابع، ص٩٨ .

(٢) قرار محكمة تمييز العراق المرقم (٨٥٧) في (٢٠ / ١١ / ١٩٧٣)، منشور في النشرة القضائية ، يصدرها المكتب الفني في محكمة تمييز العراق ، العدد الرابع، ص٦٨ .

المبحث الثاني

بيع الوفاء بوصفه عقداً باطلاً

اتجهت البعض من المذاهب الفقهية الإسلامية والبعض من التقنينات المدنية الوضعية إلى تكييف بيع الوفاء على أنه عقد باطل، لاستناد الفقهاء إلى حجج مختلفة من الشريعة الإسلامية الغراء، ولتأثر الثانية بالتطبيقات العملية التي دفعتها إلى تبني هذا الاتجاه، عليه سيكون هذا المبحث في مطلبين، المطلب الأول لبيان موقف الفقه الإسلامي، والمطلب الثاني لبيان القوانين التي تبنت هذا الاتجاه.

المطلب الأول

بيع الوفاء بوصفه بيعاً باطلاً في الفقه الإسلامي

ذهب جمهور فقهاء المسلمين إلى بطلان عقد بيع الوفاء ، ولكنهم اختلفوا في بيان الأساس الذي بني عليه هذا البطلان(١)، إذ يرى البعض من فقهاء الحنفية أن بيع الوفاء بيع باطل قياساً على بيع الهازل(٢)، ووجه القياس أن المتعاقدين في كلا العقدين لم يقصدا أن يترتب على عقديهما أحكامه وآثاره الشرعية ، فالعلة المشتركة بينهما هو انعدام الرضا في مباشرة السبب؛ لأن المتعاقدين وإن تكلما بصيغة العقد لكنهما لم يقصدا حكمه(٣).

في حين ذهب البعض الآخر من فقهاء الحنفية الى اعتبار بيع الوفاء كبيع المكره(٤)، فجعلوه فاسداً باعتبار شرط الفسخ عند القدرة على إيفاء الدين، فيفيد الملك عند اتصال القبض به

---

(١) حقيقة البيع الوفائي ـ كصورة من البيوع الموصوفة أم كرهن حيازي، د. نشوان الجادرجي، ص ٦٣ .

(٢) تبيين الحقائق، الزيلعي، ٥/١٨٤ .

(٣) المذاهب الفقهية في الرهن والشفعة، إبراهيم دسوقي الشهاوي، ص٨٤ .

(٤) ونحى هذا المنحى الإمام ظهير الدين المرغيناني وظهير الدين إسحاق الولوالجي والصدر الشهيد حسام الدين والصدر الشهيد تاج الإسلام أحمد بن عبد العزيز، وما رجحه الإتقاني من فقهاء الحنفية في بخارى. انظر تبيين الحقائق، الزيلعي، ٥/١٨٣ .

وينقض بيع المشتري كبيع المكره؛ لأن الفساد باعتبار عدم الرضا؛ فكان حكمه حكم بيع المكره في جميع الأحكام .

ووجه القياس أن بيع الوفاء هو بيع فاسد بسبب وجود الشرط الوفائي، وبيع المكره بيع فاسد بسبب وجود عيب الإكراه والذي يعد عيباً من عيوب الإرادة ، فكلاهما يعد بيعاً فاسداً ويأخذ حكم عقد البيع الفاسد .

وذهب البعض الآخر من فقهاء الحنفية(١) إلى أن بيع الوفاء يكون بيعاً فاسداً(٢)، يفيد الملك عند حصول القبض، ويكون قابلاً للفسخ وإن تصرف به المشتري وتداولته الأيدي ، واستند أصحاب هذا الرأي إلى ما روي عن الرسول ﷺ أنه « نهى عن بيع وشرط »(٣)، فإذا ذكرا الشرط في العقد، أو ذكراه قبل العقد ثم عقدا البيع مطلقاً عن الشرط وأقرا بالبناء على الشرط المتواضع عليه، أو عقداه مطلقاً وشرطاه بعد العقد وألحقا الشرط بالعقد، فإن بيع الوفاء في جميع هذه الأحوال يكون بيعاً فاسداً، لكون الشرط يخالف مقتضى العقد .

وذهب البعض من فقهاء المالكية(٤) إلى أن بيع الوفاء بيع فاسد، وحجتهم في ذلك أنه لما اشترط فيه أخذ المبيع من قبل البائع عند رد الثمن إلى المشتري؛ فيجعل العقد متردداً بين البيع

---

(١) ونحى هذا المنحى الإمام علاء الدين بدر وصاحب الهداية وأولاده. انظر: الفتاوى البزازية على هامش الفتاوى الهندية ، ٤ /٤٠٨ .

(٢) المرجع السابق، ٤ /٤٠٧؛ تبيين الحقائق، الزيلعي، ٥ /١٨٣ . ومما تجدر الإشارة إليه أن مصطلح البيع الفاسد يعد مرادفاً لمصطلح البيع الباطل في جميع المذاهب ما عدا المذهب الحنفي، فالفاسد فيه يختلف عن الباطل، فالبيع الفاسد هو كل بيع فاته شرط من شروط الصحة، وحكمه أنه مشروع بأصله دون وصفه، وهو مستحق الفسخ، ولا يترتب عليه حكم قبل القبض، وبعد القبض يثبت الملك للمشتري ويجب عليه ثمن المثل. أما البيع الباطل فهو كل بيع لم يتوافر ركنه أو فاته شرط من شروط الانعقاد، من حيث الأهلية والمحل وغيرها، وهو لا يفيد الحكم أصلاً لأنه غير مشروع باعتبار أصله ووصفه. للمزيد من التفصيل انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للشيخ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، ٥ /٢٩٩؛ أحكام المعاملات المالية في المذهب الحنفي (عرض منهجي) ، العقود الناقلة للملكية، د. محمد زكي عبد البر ، ١ /٤٢١-٤٤١ .

(٣) (قليوبي وعميرة) حاشيتا الإمامين الشيخ شهاب الدين القليوبي والشيخ عميرة على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي، ٢ /١٧٧ .

(٤) وهو قول الإمام مالك في جامع البيوع من سماع أشهب وقول ابن القاسم في المدونة. انظر: المدونة الكبرى، الإمام مالك بن أنس، ٤ /١٣٢ .

والسلف (القرض)، فالبائع إذا رد الثمن إلى المشتري كان العقد سلفاً (قرضاً)، وإذا لم يرده كان العقد بيعاً، وبين السلف والبيع اختلاف في كثير من الأحكام، والعقد الذي يتردد بينهما لا تترتب عليه آثاره في أحدهما(١).

فلعلماء المالكية في هذا العقد رأيان؛ أحدهما رهن باطل، كما مرّ سابقاً، والآخر بيع باطل، وتبدو فائدة الخلاف بين هذين الرأيين في غلة المبيع، فمن قال أنه بيع فاسد تكون الغلة فيه للمشتري؛ لأن العين في ضمانه، والخراج بالضمان، ومن قال أنه رهن باطل فإن الغلة تكون للبائع؛ لبقاء ملكيته للمبيع وضمانه عليه، ويلتزم المشتري بردها(٢).

وذهب جمهور الشافعية إلى أن بيع الوفاء بيع باطل، إذا كان مقترناً به شرط فاسد، إذ يترتب عليه ألا ينتقل الملك في المبيع عن مالكه ولا في الثمن عن مالكه، بل هما باقيان على ما كان عليه(٣)، بمعنى آخر إذا كان الشرط الوفائي في صلب العقد أو اشترط في مجلس العقد أو اشترط في زمن خيار الشرط؛ فإن العقد في جميع هذه الأحوال يكون باطلاً(٤)؛ لأن هذا الشرط يخالف مقتضى العقد وحكمه، وهو ثبوت ملكية البدلين لطرفي العقد. في حين يعد هذا العقد صحيحاً إذا خلا من الشرط الوفائي، أو إذا اتفق عليه قبل العقد، أو اتفق عليه بعد أن أصبح العقد لازماً(٥).

---

(١) المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة في الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ٢/٣٣٦ .

(٢) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب، ٤/٣٧٣ .

(٣) الفتاوى الكبرى الفقهية، أحمد شهاب الدين بن محمد بدر الدين بن محمد شمس الدين بن علي نور الدين بن حجر الهيتمي الشافعي المكي، ٢/١٥٧ .

(٤) الشروط الشائعة في المعاملات وأحكامها في الشريعة الإسلامية والقانون، د. زكي الدين شعبان، ص٣٥٨ .

(٥) المذاهب الفقهية في الرهن والشفعة، إبراهيم دسوقي الشهاوي، ص ٨٩، ٩٠ .

وسبب وجهة النظر هذه تعود إلى رأي الشافعية في موضوع الشروط، فللشروط في عقد البيع عند جمهور الشافعية حالات:

الحالة الأولى: ما هو من مقتضى العقد؛ بأن يبيعه بشرط خيار المجلس، أو بشرط تسليم المبيع، أو الرد بالعيب، أو الرجوع بالعهدة، أو أن يشترط المشتري على البائع أن ينتفع بالمبيع كيف شاء، وهذه الشروط لا تفسد العقد بلا خلاف، بل على العكس؛ يكون هذا الشرط توكيداً لبيان ما يقتضيه حكم العقد.

الحالة الثانية: أن يكون الشرط مما لا يقتضيه مطلق العقد لكن فيه مصلحة للمتعاقدين أو لأحدهما أو لغيرهما؛ مثل خيار الشرط لثلاثة أيام، والرهن أي اشتراط أن يكون المبيع غير مرهون، وغيرها، وكشرط كون العبد المبيع خياطاً أو كاتباً أو غيره؛ فلا يبطل العقد بلا خلاف، بل يكون صحيحاً ويثبت المشروط(١).

الحالة الثالثة: أن يشترط ما لا يتعلق به غرض، فيورث تنازعاً كشرط ألا يأكل إلا الهريسة، ولا يلبس إلا الخزّ، ونحو ذلك، فهذا لا يفسد العقد، بل يلغو. هكذا قطع به الإمام الغزالي.

الحالة الأخيرة: أن لا يكون الشرط مما سبق، كأن يشترط البائع على المشتري ألا يبيع المبيع، أو لا ينتفع به، أو لا يؤجره، أو يبيعه، أو أنه إذا باعه فلا يبيعه إلا له، وإلى غير ذلك، فالبيع باطل في جميع هذه الصور. وهذا هو حال الشرط الوفائي عند الشافعية، فيجعل العقد باطلاً لكونه يخالف مقتضاه(٢).

وخلاصة مسألة الشروط عند الشافعية «أن الشروط السابقة على العقد أو الواقعة بعد لزومه لا اعتبار لها ولا تأثير لها في العقد بحال، وإنما المعتبر منها ما يذكر في صلب العقد أو قبل لزومه»(٣).

---

(١) المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي، ٩/٤٠٥.

(٢) روضة الطالبين، أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، ٣/٤٠٤.

(٣) الشروط الشائعة في المعاملات وأحكامها في الشريعة الإسلامية والقانون، د. زكي الدين شعبان، ص٣٦٠.

وذهب جمهور الحنابلة إلى بطلان عقد بيع الوفاء، وعللوا ذلك بأنه قرض جر منفعة وهو باب من أبواب الربا المنهي عنه؛ فقد جاء في كتاب الإقناع « وبيع الأمانة الذي مضمونه اتفاقهما على أن البائع إذا جاءه بالثمن أعاد عليه ملك المبيع، ينتفع به المشتري بالإجارة والسكنى ونحو ذلك، هو عقد باطل بكل حال، ومقصودهما إنما هو الربا بإعطاء الدراهم إلى أجل، ومنفعة الدار هي الربح والواجب فيه رد المبيع إلى البائع، وأن يرد إلى المشتري ما قبضه لكن يحسب له منه ما قبضه المشتري من المال الذي سموه أجرة »[١] . لكن يلاحظ أن الحنابلة قد أجازوا صوراً لخيار الشرط قريبة جداً من بيع الوفاء، فقد جاء في كتاب المغني « إذا شرط الخيار حيلة على الانتفاع بالقرض ليأخذ غلة المبيع ونفعه في مدة انتفاع المقترض بالثمن ثم يرد المبيع بالخيار عند رد الثمن، فلا خيار فيه لأنه من الحيل ولا يحل لآخذ الثمن الانتفاع به في مدة الخيار، ولا التصرف به »[٢] أي أن الحنابلة يأخذون بنظر الاعتبار قصد المتعاقدين من العقد الموصوف بخيار الشرط فإذا كان قصدهما مجرد الانتفاع بالمبيع بالنسبة للمشتري وبالثمن بالنسبة للبائع ، كان العقد باطلاً؛ لأنه يعد من الحيل يؤدي إلى الربا المحرم.

في حين أن بيع الوفاء عند الحنابلة، يكون عقد بيع صحيحاً إذا كان قصد المشتري والبائع ينصرف إلى ملكية المبيع والثمن بالنسبة إلى كل من طرفي العقد . فقد جاء في كتاب الفروع ما نصه « وقد نقل علي بن سعيد فيمن باع شيئاً واشترط بأن باعه فهو أحق به بالثمن – جواز البيع والشرطين، وأطلق ابن عقيل في صحة هذا الشرط ولزومه روايتين ، قال شيخنا عنه نحو عشرين نصاً على صحة هذا الشرط »[٣] .

(١) الإقناع، شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي، ٢ / ٥٨ .

(٢) المغني، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلي، ٣ / ٥٣٠؛ وانظر أيضاً: شرح منتهى الإرادات، الإمام منصور بن يونس بن ادريس البهوتي، ٢ / ١٦٩ .

(٣) الفروع، شمس الدين محمد بن مفلح، ٤ / ٦٢ .

المطلب الثاني

بيع الوفاء بوصفه عقداً باطلاً في القانون

ذهب كل من القانون المدني المصري والقانون المدني السوري إلى إبطال عقد بيع الوفاء، فالقانون المدني المصري لم يستقر على هذا الاتجاه إلا بعد ردح طويل من الزمن، حيث كان بيع الوفاء يستخدم في الغالب وسيلة لإخفاء الرهن الحيازي المقترن بشرط تملك المرهون عند عدم الوفاء، وهو شرط باطل، لذا نجد أن المشرع المصري، قد تردد في إبطال عقد بيع الوفاء. فقد مر هذا العقد بثلاثة أدوار تشريعية متتالية(١) وهي:

الدور الأول: كان التقنين المدني الملغي ينظم أحكام بيع الوفاء بوصفه نوعاً كنوع من البيوع الخاصة في المواد (٣٣٨ – ٣٤٧) من التقنين المدني الأهلي، وهي تقابل المواد (٤٢١– ٤٣٣) من التقنين المدني المختلط(٢)، وكان ذلك قبل سنة (١٩٢٣م)، حيث إن بيع الوفاء وبموجب أحكام المادة (٣٣٨) أهلي / (٤٢١) مختلط، والتي نصت على أنه «ينقسم بيع الوفاء إلى نوعين: الأول: جعل العقار أو الشيء المبيع بيع وفاء رهناً للمشتري لسداد الدين الذي على البائع. الثاني: البيع مع اشتراط البائع استرداد المبيع وإعادة الأشياء إلى الحالة التي كانت عليها أولاً إذا أحب ذلك»، ونصت المادة (٣٣٩) أهلي /(٤٢٢) مختلط على أنه «تتبع في النوع الأول من بيع الوفاء الضوابط المختصة برهن العقار أو المنقول، وفي النوع الثاني من بيع الوفاء تتبع الضوابط الآتية»، أي تتبع القواعد الخاصة ببيع الوفاء(٣). فبموجب أحكام هاتين المادتين فإن بيع الوفاء يكون على نوعين؛ نوع يكون المقصود منه أحكام الرهن الحيازي، ونوع آخر يكون المقصود به أحكام بيع الوفاء(٤). ومما يعول عليه في التمييز بين هذين النوعين من

(١) المذاهب الفقهية في الرهن والشفعة، إبراهيم دسوقي الشهاوي، ص٩٣.

(٢) عقد البيع في التقنين المدني الجديد، د. سليمان مرقس و د. محمد علي الإمام، ص٩٣.

(٣) شرح القانون المدني الجديد، العقود المسماة، د. محمد كامل مرسي بك، ٦/٤١٨.

(٤) نظرية الشروط المقترنة بالعقد في الشريعة والقانون، د. زكي الدين شعبان، ص١٥٢.

العقود هو جملة القرائن المستنبطة من قبل القاضي، ومن هذه القرائن أن يكون الثمن غير متناسب مع قيمة الشيء المبيع، أو بقاء المبيع تحت يد البائع بأي صفة كان كالإجارة مثلاً، أو إذا أجر المشتري المبيع للبائع بأجر عال، وغيرها من القرائن الأخرى[١].

ويرى الأستاذ المرحوم أحمد نجيب الهلالي بك «أن في هذا التقسيم من الخطأ ما يكفي للخلط بين عقدين متمايزين مختلفي الأحكام، فإن المادة (٣٣٩ / ٤٢٢) القديمة لا معنى لها، إذ العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، فإذا ظهر أن العقد رهن جرت فيه أحكام الرهن بلا حاجة إلى نص، ولهذا اضطر الشارع في بيان أحكام النوع الأول إلى الاكتفاء بمجرد الإحالة على أحكام الرهن»[٢].

الدور الثاني: لما كثر استعمال الرهن الحيازي في صورة بيع الوفاء حيث آثر المرابون هذا السبيل؛ لأنه يوفر عليهم إجراءات التنفيذ التي يتطلبها الرهن الحيازي لغرض استيفاء الدين واستُخدم هذا العقد وسيلة للتحايل على القواعد الآمرة في الرهن التي تقضي ببطلان كل اتفاق يجعل للدائن المرتهن الحق في أن يتملك المال المرهون عند عدم استيفاء الدين وقت حلول أجله، ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد بل استخدم أيضاً وسيلة للتحايل على قاعدة تحريم الاتفاق على فائدة يزيد سعرها على الحد القانوني المسموح به[٣].

لذلك اضطر المشرع إلى تعديل المادتين (٣٣٨ ، ٣٣٩) من التقنين المدني الأهلي بالقانون رقم (٤٩) لسنة (١٩٢٣م)، وتعديل المواد (٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣) من التقنين المدني المختلط بالقانون رقم (٥٠) لسنة (١٩٢٣م)[٤]. فأصبح نص المادة (٣٣٨) أهلي / (٤٢١) مختلط ما يلي «حق استرداد المبيع أو الشرط الوفائي هو شرط يحفظ به البائع لنفسه حق استرداد العين المبيعة مقابل دفع المبالغ المنصوص عليها في المادة (٣٤٤) في الميعاد المتفق عليه»،

---

(١) شرح البيع في القوانين المصرية والفرنسية وفي الشريعة الإسلامية، محمد حلمي عيسى، ص٦٢٣ .

(٢) شرح القانون المدني في العقود، الأستاذ أحمد نجيب الهلالي بك، ١ / ٥١٠ .

(٣) العقود المدنية الكبيرة، البيع والتأمين والإيجار، د. خميس خضر، ص٣٠٨، ٣٠٩ .

(٤) تعديل نصوص هذه المواد منشور في جريدة الوقائع المصرية العدد (١١٩) في ١٧ ديسمبر سنة ١٩٢٣م.

والمادة (٣٣٩) أهلي / (٤٢٢ – ٤٢٣) مختلط «إذا كان الشرط الوفائي مقصوداً به إخفاء رهن عقاري فإن العقد يعتبر باطلاً لا أثر له – سواء بصفته بيعاً أو رهناً –، ويعتبر العقد مقصوداً به إخفاء رهن إذا اشترط فيه رد الثمن مع الفوائد، أو إذا بقيت العين المبيعة في حيازة البائع بأي صفة من الصفات، ويجوز بالطرق كافة إثبات عكس ما في العقد بدون التفات إلى نصوصه»، وبموجب هذا التعديل، فإنه متى اتضح أن بيع الوفاء يخفي رهناً حيازياً عقارياً، فإنه يكون باطلاً، ولا يترتب عليه أي أثر سواء باعتباره بيعاً أو رهناً، وإنما يعد سنداً عادياً(١).

والتعديل المتقدم أبطل عقد بيع الوفاء الخاص بالعقار لا المنقول، فإذا ورد هذا العقد على المنقول فإنه يكون صحيحاً، وتطبق عليه أحكام الرهن الحيازي(٢). وأشار هذا التعديل إلى قرينتين، يستدل من خلالهما على حقيقة العقد، وهي اشتراط المشتري على البائع إذا أراد الاسترداد أن يرد مع الثمن فوائده، وكذلك قرينة بقاء المبيع تحت يد البائع بأي سبب، وهذه القرائن غير قاطعة يجوز إثبات عكسها(٣).

الدور الثالث: التعديل المتقدم لم يثن المرابين عن المجازفة بإخفاء الرهن في صورة عقد بيع الوفاء، وذلك اعتماداً منهم على شدة احتياطهم في ستر الحقيقة(٤). لذا وفي أثناء تنقيح القانون المدني الجديد غلبت أول الأمر فكرة الإبقاء على بيع الوفاء، غير أن المشروع لما وصل إلى لجنة القانون المدني في مجلس الشيوخ غلبت فكرة محاربة بيع الوفاء، وانقسمت اللجنة إلى رأيين:

الرأي الأول: قال بحذف المواد الخاصة ببيع الوفاء، وعدم النص على هذا العقد اكتفاءً بأحكام الرهن؛ لأنه تبين من الواقع العملي أن كثيراً من البيوع الوفائية تستر رهوناً حيازية

---

(١) المذاهب الفقهية في الرهن والشفعة، إبراهيم دسوقي الشهاوي، ص٩٣.

(٢) عقد البيع في القانون المدني، د. عبد المنعم البدراوي، ص٨١.

(٣) الوسيط في شرح القانون المدني، د. عبد الرزاق السنهوري، ٤ / ١٥٠.

(٤) الوافي في شرح القانون المدني، د. سليمان مرقس، ٣ / ٤٣١.

عقارية، وإن كان المشرع في سنة (١٩٢٣م) قد نص على أن بيع الوفاء إذا ستر رهناً كان العقد باطلاً بوصفه بيعاً أو رهناً[١].

وقد استند أصحاب هذا الرأي في تبرير رأيهم إلى ثُلة من الحجج ، وهي أن عقد بيع الوفاء معمول به نظرياً، وهو يهدف إلى تحقيق أحكام الرهن من أيسر السبل، ونظام الرهن بنوعيه يغني عنه، وعلى الأخص رهن الحيازة، وهذا العقد يقضي على مزية حماية الملكية للصغير، حيث يفسح بيع الوفاء المجال أمام المرابي بأن يشتري أرض الفلاح الصغير، وتخلص له ملكيتها إذا لم يسترد الثمن وكان لا يستطيع ذلك عن طريق الرهن، أضف إلى ما تقدم أن فكرة بيع الوفاء تكون متوفرة دائماً عندما يكون الغرض إتاحة الفرصة للبائع في الاسترداد، وهذا نادر الحدوث، لعجزهم عن ذلك، وبالتالي تضيع عليهم أموالهم بثمن بخس، وأخيراً فإن البائع في هذا النوع من البيوع لا يستطيع أن يبيع ماله مرة ثانية بيعاً باتاً[٢].

الرأي الثاني: ذهب أنصار هذا الرأي إلى الإبقاء على بيع الوفاء، ومحصلة رأيهم أنه في حذف هذا النوع من البيوع انعدام بعض التصرفات المقبولة والمألوفة في التعامل، وليس من الصواب القول بأن كل بيع وفاء يستر رهناً؛ لأن المشتري في بيع الوفاء الحقيقي يطمع بعد انقضاء المدة أن يكون مالكاً باتاً، والبائع يطمع في أن يسترد ملكه، فإذا حُرم مثل هذا البائع من هذا التصرف وألحت عليه الحاجة وكان من صغار الملاك؛ اضطر إلى بيع ملكه بيعاً نهائياً. ورد الأستاذ الدكتور السنهوري على القائلين بالحذف بأن المشروع لم يستحدث أحكاماً جديدة في هذا النوع من البيوع الذي يجب الإبقاء عليه؛ لأن الحاجة العملية أثبتت أهميته، وبالإمكان حماية صغار الملاك والفلاحين من خلال الكشف عن البيوع الوفائية الساترة لرهون ومحاربتها، أما ما قيل من أن البائع لا يستطيع بيع ملكه مرة أخرى بيعاً نهائياً؛ فمردود؛ لأنه يستطيع ذلك،

(١) مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري، ٤/ ١٦٩ .

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني، د. عبد الرزاق السنهوري، ٤/ ١٦٣ وما بعدها؛ عقد البيع في القانون المدني، د. عبد المنعم البدراوي، ص٨٢ .

غير أن بيعه يكون معلقاً على شرط الاسترداد. وخلص الأستاذ السنهوري إلى القول أن أصحاب الرأي الأول لم يثبتوا أن العمل أبان أن بيع الوفاء مضاره أكثر من نفعه(١).

ومن ثم قدمت اللجنة تقريرها بخصوص حسم مسألة بيع الوفاء وجاء فيه: «تناولت اللجنة بيع الوفاء وقد رأت بالإجماع أن هذا النوع من البيع لم يعد يستجيب لحاجة جدية في التعامل، إنما هو وسيلة ملتوية من وسائل الضمان تبدأ ستاراً لرهن، وينتهي الرهن إلى تجريد البائع من ملكه بثمن بخس، والواقع أن من يعمد إلى بيع الوفاء لا يحصل على ثمن يتناسب مع قيمة المبيع، بل يحصل عادةً على ما يحتاج إليه من مال ولو كان أقل بكثير من هذه القيمة، ويعتمد غالباً على احتمال وفائه بما قبض قبل انقضاء أجل الاسترداد، ولكنه قلّ أن يحسن التقدير، فإذا أخلف المستقبل ظنه وعجز عن تدبير الثمن خلال هذا الأجل ضاع عليه، دون أن يحصل على ما يتعادل مع قيمته، وتحمّل غبناً ينبغي أن يدرأه القانون عنه. ولذلك رأى أن تحذف النصوص الخاصة ببيع الوفاء، وأن يستعاض عنها بنص عام يحرم هذا البيع في أية صورة من الصور. وبهذا لا يكون أمام الدائن أو المدين إلا الالتجاء إلى الرهن الحيازي وغيره من وسائل الضمان التي تضمنها القانون وأحاطها بما يكفل حقوق كل منهما، دون أن يتسع المجال لغبن قلّما يؤمن جانبه»(٢). وكانت نتيجة كل ما تقدم بطلان عقد بيع الوفاء في القانون المدني المصري، إذ نصت على ذلك المادة (٤٦٥) من هذا القانون، بقولها: «إذا احتفظ البائع عند البيع بحق استرداد المبيع خلال مدة معينة وقع البيع باطلاً».

أما عن موقف القضاء المصري، فهو ثابت على هذا الاتجاه، حيث جاء في قرار صادر عن محكمة النقض المصرية بأن «عقد البيع الذي يخفي رهناً - أي بيع الوفاء - يجوز إثبات بطلانه بكافة الطرق بين المتعاقدين»(٣). وجاء في قرار آخر «بطلان البيع الوفائي الذي يستر رهناً، المادتين (٣٣٨، ٣٣٩) مدني قديم بعد تعديلها بالقانون رقم (٤٩) لسنة (١٩٢٣م)،

(١) مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري، ٤/١٧١-١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ٤/١٧٨،١٧٩.

(٣) طعن رقم (١٠٨٥) لسنة (٤٨) جلسة (٧/٢/١٩٨٢)، مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض، الدائرة المدنية في خمس سنوات ٧٩-١٩٨٤، فتيحة محمود قرة، ١/١٢٩.

والاشتراط في العقد رد الثمن مع الفوائد، أو بقاء العين المبيعة في حيازة البائع، قرينتان قانونيتان قاطعتان على أن العقد يستر رهناً»(١) .

أما عن موقف القانون المدني السوري فهو مستقر على بطلان عقد بيع الوفاء حيث نصت المادة (٤٣٣) منه على أنه «إذا احتفظ البائع عند البيع بحق استرداد المبيع خلال مدة معينة وقع البيع باطلاً»(٢) .

وقد يثار التساؤل، حول مدى إمكانية تطبيق أحكام الصورية على عقد بيع الوفاء في القانونين المصري والسوري ؟

وسبب إثارة هذا التساؤل هو القرارات العديدة الواردة عن محكمة النقض المصرية حيث جاء في قرار لها أنه «لا يشترط على ما جرى به قضاء محكمة النقض لاعتبار البيع وفائياً أن يثبت شرط الاسترداد – أي استرداد المبيع – في عقد البيع نفسه، بل يجوز وروده في ورقة مستقلة» . وجاء في قرار آخر لها «أن مفاد نص المادة (٤٦٥) من القانون المدني أنه يشترط في بيع الوفاء الذي يبطله القانون أن تتجه إرادة الطرفين وقت إبرام العقد إلى احتفاظ البائع بحق استرداد المبيع خلال مدة معينة، ولا يلزم أن يدرج هذا الشرط في ذات عقد البيع بل يجوز إثباته في ورقة لاحقة، بشرط توافر المعاصرة الذهنية التي تربطه بالبيع، واستظهار شرط المعاصرة الذهنية...»(٣) .

قد يبدو للوهلة الأولى أن محكمة النقض المصرية تطبق أحكام الصورية(٤) على بيع الوفاء،

---

(١) طعن رقم (٧٥٩) لسنة(٤٩) جلسة (٣٠/٥/١٩٨٢م)، مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض، فتيحة محمود قرة، ١/١٣٠ .

(٢) شرح القانون المدني، مصطفى أحمد الزرقاء، ص٩٣ .

(٣) طعن رقم (٥٠٩) لسنة (٤٢) جلسة (١٥ / ٣ / ١٩٧٦م)، الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية، حسن الفكهاني وعبد المنعم حسني،٤/٢٩٢ .

(٤) وتعرّف الصورية «بأنها وضع ظاهري غير حقيقي يستر موقفاً خفياً حقيقياً ، يقوم على أساس اتفاق مستتر، قد يمحو كل أثر للوضع الظاهر وقد يعدل أحكامه» . وللتفصيل انظر: القانون المدني وأحكام الالتزام، د. عبد المجيد الحكيم والأستاذ عبد الباقي البكري والأستاذ د . محمد طه البشير، ٢/١٢٠ .

والحقيقة خلاف ذلك؛ لأن الصورية بمختلف أنواعها[١] لاتصلح أن تكون سبباً للحكم ببطلان العقد[٢]، لأن من أهم الآثار المترتبة على الصورية هو أن يسري ما بين المتعاقدين وخلفهم العام أحكام العقد الذي يقصدانه حقيقةً، وهو العقد المستور دون العقد الذي لم يقصدا به إلا الغش والخديعة[٣]، في حين يسري في حق الغير والخلف الخاص العقد الخفي أو العقد الصوري بحسب مصلحة ذوي الشأن .

وبالتالي، فإنه لا يمكن تطبيق أحكام الصورية على بيع الوفاء؛ لأنه يتعارض تماماً مع نص المادتين (٤٦٥ مصري ، ٤٣٣ سوري) ، خصوصاً أن البطلان المقرر فيهما هو بطلان مطلق .

ويثير جانب من الفقه[٤] التساؤل حول ما إذا كان هناك فرق بين حكم بيع الوفاء في القانون المدني المصري والذي يعتبره عقداً باطلاً عن حكمه في القانون المدني العراقي والذي يعده رهناً حيازياً ؟ ويجيب الدكتور عادل سيد فهيم، بالقول: « الواقع أن نظرية تحول العقد الواردة في نص المادة (١٤٤) مدني مصري والمقابلة لنص المادة (١٤٠) مدني عراقي، هذه النظرية تؤدي عملاً إلى أن يصبح حكم المادتين واحداً؛ إذ من الواضح الجلي أن نية المتعاقدين

(١) والصورية تكون على نوعين: النوع الأول: وهو الصورية المطلقة، وهي تمحو كل أثر للوضع الظاهر ، والنوع الثاني: هو الصورية النسبية التي تخفي حقيقة العلاقة القانونية دون أن تنكر وجودها، وهذا النوع الأخير له ثلاثة صور؛ هي الصورية بطريقة التستر وتتناول نوع العقد لاوجوده مثل الهبة في صورة البيع، والصورية بطريق المضادة وهي لا تتناول وجود العقد أو نوعه بل ركناً أو شرطاً فيه، وهذا النوع الثاني هو الذي ينسجم مع بيع الوفاء، ولا سيما عند ورود شرط الاسترداد في ورقة مستقلة عن عقد بيع الوفاء، والصورية بطريق التسخير وهي تتناول شخص أحد المتعاقدين كأن يكون هناك مانع قانوني يحول دون تمام الصفقة لشخص معين. علماً أن الصورية لا تتحقق إلا إذا توافرت شروطها، وهي أن يوجد عقدان اتحد فيهما الطرفان والموضوع، وأن يختلف العقدان من حيث الماهية أو الأركان أو الشروط، وتوفر المعاصرة الذهنية بين العقدين، ويقصد بها اتجاه الإرادة إلى اتخاذ الموقف الخفي الحقيقي، وإلى ستره بوضع ظاهر في وقت واحد وإن كان تاريخ الاتفاق المستتر تالياً لتاريخ نشوء الوضع الظاهر، وأن يكون أحد العقدين ظاهراً والآخر مستتراً. للمزيد من التفصيل انظر: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ، د. عبد الرزاق السنهوري، ٢/١٠٧٣-١٠٧٧ .

(٢) أحكام الالتزام – آثار الحق في القانون المدني الأردني، د. عبد القادر الفار، ص ٩٦ .

(٣) أحكام القانون المدني المصري (التأمينات الشخصية والعينية)، د. عبد الفتاح عبد الباقي، ص٦٢٩ .

(٤) وقد أثار هذا التساؤل الدكتور عادل سيد فهيم من شراح القانون المدني العراقي .

في بيع الوفاء لم تنصرف قطعاً إلى البيع، وإنما نيتهما كانت تنصرف إلى الرهن، وقد تم انتقال الحيازة طبقاً لبيع الوفاء، فهو رهن حيازي» . ومن ثم فإن إبطال عقد بيع الوفاء طبقاً لنص المادة (٤٦٥) مدني مصري يحوله إلى عقد رهن حيازي بمقتضى حكم المادة (١٤٤) مصري، أي أن حكمها ينتهي عملاً إلى نفس حكم المادة (١٣٣٣) مدني عراقي »[١] .

ويترتب على هذا التكييف أن بيع الوفاء لا يكون له أي أثر لا فيما بين المتعاقدين ولا بالنسبة للغير ، حيث يجب على المشتري رد المبيع وثماره للبائع ، وله أن يسترد المصروفات الضرورية والمصروفات النافعة ، ويجب على البائع أن يرد للمشتري الثمن ولا عبرة بالأجل، وهذا يكون كله وفق قاعدة المدفوع دون حق ، وفي الفترة السابقة على بطلان العقد، إذا تصرف المشتري بالمبيع للغير، فتطبق عليه أحكام تصرفات الفضولي، أما إذا تصرف به البائع فتصرفه يعد صحيحاً لأنه هو المالك للمبيع، وإذا انقضت مدة الاسترداد وأراد البائع استرداد المبيع؛ فإنه يكون له ذلك، لا على أساس تحقق الشرط الفاسخ وهو رد الثمن، وإنما على أساس أن العقد باطل بطلاناً مطلقاً[٢] .

وقد يتبادر إلى الذهن مدى إمكانية التمسك بالحيازة مع التقادم بوصفه سبباً مكسباً لملكية المبيع في حالة بيع الوفاء الباطل ؟ من المعلوم أن الدفع بالتقادم يجوز إبداؤه في أية حالة كانت عليها الدعوى، ولو لأول مرة أمام محكمة الاستئناف، ما لم يتحقق التنازل عنه قبل ذلك، ولا يجوز إبداؤه أمام محكمة التمييز؛ لأنها محكمة ورق يقتصر دورها على تدقيق أحكام المحاكم المختلفة[٣] . ولا شك أن التمسك بالحيازة مع التقادم كسبب من أسباب كسب الملكية غير ممكن في حالة بيع الوفاء الباطل وبالنسبة الى نوعي التقادم؛ وذلك لسببين هما :

---

(١) نظرية التأمين العيني في القانون المدني العراقي، د. عادل سيد فهيم، ص١٨٦ .

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني، د. عبد الرزاق السنهوري، ٤ / ١٦٦ .

(٣) شرح قانون المرافعات المدنية العراقي رقم (٨٣) لسنة (١٩٦٩م) المعدل، د. ممدوح عبد الكريم حافظ، ١ / ٢٢٨ .

أولاً: في حالة التقادم الطويل: لا بد من توافر المدة القانونية الى جانب حيازة البيع من قبل المشتري وهي خمس عشرة سنة، وهذا ما أكدته الفقرة الأولى من المادة (١١٥٨) من القانون المدني العراقي بقولها: « ١- من حاز منقولاً أو عقاراً غير مسجل في دائرة الطابو باعتباره مالكاً له، أو حاز حقاً عينياً على منقول، أو حقاً عينياً غير مسجل على عقار، واستمرت حيازته دون انقطاع خمس عشرة سنة؛ فلا تسمع عليه عند الإنكار دعوى الملك أو دعوى الحق العيني من أحد ليس بذي عذر شرعي »، وهذا غير ممكن في حالة بيع الوفاء الباطل؛ لأن أقصى مدة للاسترداد هي خمس سنوات، وبالتالي لايمكن للمشتري أن يتمتع بالحيازة مع التقادم الطويل كسبب مكسب للملكية.

ثانياً: في حالة التقادم القصير: بما أن مدة التقادم القصير هي خمس سنوات، ومدة الاسترداد في التقنين الملغي هي خمس سنوات، فقد يتبادر إلى الذهن مدى إمكانية التمسك بالحيازة مع التقادم القصير من أجل كسب ملكية البيع؟ لاشك أن هذا غير ممكن؛ لأن التقادم القصير يشترط فيه – بالإضافة إلى الشروط العامة بالحيازة مع التقادم الطويل – توافر شرطين أساسيين هما حسن النية، والسبب الصحيح[١]، وهذا ما نصت عليه الفقرة الثانية من المادة (١١٥٨) من القانون المدني العراقي بقولها: « ٢ – وإذا وقعت الحيازة على عقار أو حق عيني عقاري، وكان غير مسجل في دائرة الطابو، واقترنت الحيازة بحسن نية، واستندت في الوقت ذاته إلى سبب صحيح؛ فإن المدة التي تمنع من سماع الدعوى تكون خمس سنوات، ولا يشترط توافر حسن النية، إلا وقت تلقي الحق »، وبالتالي فإنه لا يمكن الدفع بالتقادم القصير؛ لانتفاء شرط من شروطه وهو السبب الصحيح، حيث أن العقد الباطل لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة السبب الصحيح، أضف إلى ما تقدم أن البطلان المقرر بمقتضى نص المادتين (٤٦٥) مدني

(١) ويقصد بالسبب الصحيح: بأنه عمل قانوني صادر لمصلحة الحائز من شخص لا يكون مالكاً للشيء أو صاحب الحق العيني الذي يراد كسبه بالتقادم ، ويكون من شأنه أن ينقل بذاته الملكية أو الحق العيني لو كان صادراً من المالك أو صاحب الحق. للمزيد من التفصيل انظر: الوجيز في الحقوق العينية الأصلية، د. صلاح الدين الناهي، ص٣٧٣ .

مصري / (٤٣٣) مدني سوري، هو بطلان مطلق؛ لأنه مقرر بمقتضى نصٍ خاص ، وقد جاء في قرار صادر عن محكمة النقض المصرية «بأن بيع الوفاء الذي يقتضي وضع يد المشتري على المبيع المدة الطويلة لايكسبه الملكية»[١].

فهذا القرار واضح الدلالة، فحتى في الحالة التي يكون المقصود به الرهن فإن وضع يد المشتري على المبيع بوصفه مرتهناً لا يكسبه ملكية المبيع أو المال المرهون، لسبب واضح وهو أن حيازة المرتهن حيازة عرضية[٢]، أي أن نية التملك غير متوفرة بالنسبة للمشتري، فبيع الوفاء في القانونين المدنيين المصري والسوري بيع باطل ، سواء كان المقصود به حقيقة بيع الوفاء أو كان مقصوداً به الرهن الحيازي .

المبحث الثالث

بيع الوفاء بوصفه عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ

بين القوانين التي ترى أن بيع الوفاء عقد رهن حيازي وبين القوانين التي تراه عقد بيع باطل تنحو بعض التقنينات المدنية الوضعية منحى مغايراً لما سبق، وتعده عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ، مما تطلب كتابة هذا المبحث بمطلبين: المطلب الأول لبيان موقف الفقه الإسلامي، والمطلب الثاني لبيان موقف القوانين التي أخذت بهذا الاتجاه.

المطلب الأول

بيع الوفاء بوصفه عقد بيع صحيح في الفقه الإسلامي

ذهب البعض من فقهاء الحنفية إلى أن عقد بيع الوفاء هو بيع جائز غير لازم، فيحل للمشتري الانتفاع بالمبيع، ويفسخ العقد عندما يطلب أحد المتعاقدين ذلك[٣]، ولكن العقد يكون فاسداً

---

(١) الطعن رقم (٥٧٩) لسنة (٤٨) بتاريخ (٦ / ٥ / ١٩٨١)، مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض، فتيحة محمود قرة، ١ / ١٣٠ .

(٢) الحقوق العينية الأصلية، د. عبد المنعم فرج الصدة، ص ٥٢٣، ٥٢٤ .

(٣) الفتاوى البزازية على هامش الفتاوى الهندية، ٣ / ٢٠٩ .

إن اتفقا على شرط الاسترداد في نفس العقد، أو تلفظ بلفظ البيع بشرط الوفاء، فإن خلا من هذه الشروط، بأن ذكرا البيع بلا شرط ثم اتفقا على الشرط بعد العقد على وجه المواعدة؛ جاز البيع، ويلزم الوفاء بالشرط، أي أن العقد جائز عندهم على اعتبار الشرط وعداً بالبيع، وليس بنداً من بنود العقد، واستندوا في ذلك إلى الحجج الآتية: الأولى: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «العدة دين»[١]، ووجه الاستدلال بهذا الحديث أنه يجعل الوعد لازماً لحاجة الناس إليه، وفراراً من الربا[٢]. الثانية: أن هذا العقد جائز؛ لأنه خالٍ من شرط يخالف مقتضاه. الثالثة: أن أهل بلخ اعتادوا الدين والإجارة معاً، وهي لا تصح في الكروم، وأهل بخارى اعتادوا الإجارة الطويلة، ولا يكون ذلك ممكناً في الأشجار فاضطروا إلى بيعها بيع وفاء، وما ضاق على الناس أمر إلا اتسع حكمه[٣].

وذهب آخرون من الحنفية إلى أنه بيع جائز لازم، فيستطيع المشتري الانتفاع بالمبيع وفاء، وكذلك استغلاله حتى بإجارته إلى نفس البائع، وهو يملك نماءه وما ينتج عنه، وحجتهم في ذلك أنهما تلفظا بلفظ البيع، ولا عبرة بمجرد النية بلا لفظ، فإن من تزوج امرأة بنية تطليقها بعد سنة فإن العقد لا يكون متعة[٤]، إن هذا الاتجاه من بعض فقهاء المذهب الحنفي يميز العقد باعتبار النية، بالقياس على عقد النكاح.

فقد جاء في كتاب جامع الفصولين «قال النسفي: اتفق مشايخ زماننا على صحته بيعاً على ما كان عليه البعض، لأنهما تلفظا بلفظ البيع بلا ذكر شرط فيه، والعبرة للملفوظ دون المقصود، فإن من تزوج امرأة بنية أن يطلقها بعدما جامعها صح العقد، وأقول أن الانتفاع به مقصود، كما أن الاستيثاق به مقصود؛ فلا وجه لجعله رهناً مع رضاه بالانتفاع، فعلى هذا لا يكون رهناً لا لفظاً ولا غرضاً»[٥].

(١) رواه الطبراني في الأوسط وغيره. انظر: كشف الخفاء ٢/٥٧.

(٢) تبيين الحقائق، الزيلعي، ٥/١٨٤.

(٣) البحر الرائق، ابن نجيم الحنفي، ٦/٩.

(٤) مشايخ بلخ من الحنفية وما انفردوا به من المسائل الفقهية، د. محمد محروس عبد اللطيف المدرس، ٢/٨١٠.

(٥) جامع الفصولين، ابن قاضي سماوه، ١/٢٣٤.

أما الشافعية فقد أجاز المتأخرون منهم[١] بيع الوفاء، بشرط أن يتفق المتبايعان قبل العقد أن البائع متى أراد رجوع المبيع إليه أتى بمثل الثمن المعقود عليه، وله أن يقيد الرجوع بمدة فليس له الفك – أي الفسخ – إلا بعد مضيها، ثم بعد المواطأة – أي بعد الاتفاق على الشرط – يعقدان عقداً صحيحاً بلا شرط؛ إذ لو وقع شرط العهدة المذكور في صلب العقد أو بعده في زمن الخيار أفسده[٢]، وقد جاء في كتاب الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي ما نصه: «هو (أي بيع الوفاء) صحيح معتد به يترتب عليه سائر أحكامه؛ حيث خلا عن شرط فاسد كتأقيت وتعليق وشرط ينافي مقتضاه؛ كأن تكون الأجرة مثلاً لغير المشتري ونحو ذلك، ولا عبرة بما يسبق العقد من تواطؤ على ما لو وقع في العقد لأفسده ، هذا هو مذهبنا، ولا تغتّر بما قد أطاله في ذلك بعض علماء اليمن مما يخالف ما قررناه، وينحو في أكثره نحو غير مذهبنا»[٣].

والذي يبدو من كلامه أن بيع العهدة الذي كان معروفاً بمكة وغيرها إنما كان يتقدمه الاتفاق من المتعاقدين على شرط الاسترداد، ثم يعقدان العقد خالياً من ذلك الشرط، لذا قال إنه بيع صحيح، وهذا راجع إلى ما هو مقرر في مذهب الشافعية من أن الشروط السابقة على العقد أو الواقعة بعد لزومه لا اعتبار لها، ولا تأثير لها في العقد بأي حال من الأحوال، وإنما المعتبر منها ما يذكر في صلب العقد أو قبل أن يكون لازماً[٤].

وممن رجح صحة بيع الوفاء ابن قيم الجوزية من متأخري فقهاء الحنابلة؛ فقد يحصل أن يتفق المتعاقدان – أي الراهن والمرتهن – على جعل العقد بينهما شراء إذا لم يرد الثمن في الوقت المتفق عليه؛ فيكون المرهون مبيعاً، وهو باطل عند بعض الحنابلة من حيث تعليق البيع على الشرط، وحرام من حيث إنه كذب وأكل مال بالباطل، وقد ردَّ ابن قيم الجوزية على هذا الافتراض بأنه لا تناقض في هذا الاتفاق، وأن الراهن والمرتهن قد اتفقا على أنه رهن ثم كتبا تواطئاً أنه عقد بيع

---

(١) وممن أجاز هذا العقد ابن حجر الهيتمي وباعلوي من متأخري فقهاء الشافعية .

(٢) بغية المسترشدين، عبدالرحمن بن محمد بن حسين بن عمر المشهور بباعلوي، ص ١٤٩ .

(٣) الفتاوى الكبرى الفقهية ، ابن حجر الهيتمي، ٢ / ٢٣٠ .

(٤) نظرية الشروط المقترنة بالعقد في الشريعة والقانون، د. زكي الدين شعبان، ص ١٥٢ .

في الحال وتواطئاً على أنه رهن، فهو شراء في الكتابة، رهن في الباطن، والعقد إذا وقع على جهة الشرط فليس بكذب، وليس في الأدلة الشرعية ولا القواعد الفقهية ما يمنع تعليق البيع بالشرط، والحق جوازه، فإن المسلمين على شروطهم إلا شرطا أحل حراماً أو حرم حلالاً، وهذا لم يتضمن واحداً من الأمرين، فالصواب جواز هذا العقد[١]، ويشير ابن قيم الجوزية في كتابه إعلام الموقعين أنه إذا باع رجل عبده، وكان غرضه أن لا يكون إلا عنده أو عند بائعه؛ فإن الحيلة في ذلك أن يشهد عليه أنه إن باعه فهو أحق به بالثمن، وهذا العقد على قول المانعين باطل؛ لأن الشرط يخالف مقتضى العقد، إلا أنه يرى أن هذا الشرط إذا كان يخالف مقتضى العقد المطلق إلا أنه لا يخالف مقتضى العقد المقيد، أي المقيد بالشرط مع تحديد المدة فيه، بل هو من مقتضاه، لذا فإن الراجح صحة البيع والشرط[٢].

ذهب جمهور الجعفرية إلى صحة بيع الوفاء، والذي يسمى عندهم ببيع الخيار أو بيع الشرط[٣]؛ وقد اجمعوا أن البائع إذا اشترط لنفسه ارتجاع الثمن فى مدة معينة وقبل المشتري؛ صح البيع والشرط، وقد استدل الجعفرية لصحة هذا العقد بالحجج الآتية :

أولاً: ما روى عن الرسول ﷺ أنه قال: «المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراما أو حرم حلالاً»[٤]، ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن بيع الوفاء لم يتضمن شرطاً يخالف الحديث الشريف، حيث أن شرط الاسترداد لا يحل حراماً ولا يحرم الحلال، فهو شرط صحيح.

ثانياً: مارواه الإمامية عن الإمام الصادق[٥] «أن رجلاً احتاج إلى بيع داره، فمشى إلى أخيه، وقال له: أبيعك داري هذه، على أن تشترط لي إذا جئتك بثمنها إلى سنة تردّها عليّ؟

---

(١) بدائع الفوائد، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية، ٤/٩٥، ٩٦.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، ٣/٤٠٧.

(٣) تحرير المجلة، محمد حسين آل كاشف الغطاء، ١/١٢٦.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) هو الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر، أحد أعلام آل البيت، وإليه تنسب الإمامية الاثنا عشرية، ولهذا يسمون بالجعفرية نسبةً إليه.

قال الإمام الصادق: لا بأس بهذا، إن جاء بثمنها ردّها عليه. قال السائلُ: فإن كان فيها غلة كثيرة فلمن تكون الغلة؟ قال الإمام الصادق: للمشتري، ألا ترى لو احترقت لكانت من ماله؟»[١].

ووجه الاستدلال بهذه الرواية أن هذا العقد صحيح، والشرط صحيح أيضاً، بدليل أن نماء المبيع من لحظة إبرام العقد إلى زمان الفسخ كلها تكون للمشتري، ونماء الثمن تكون للبائع[٢]، كما أن تلف المبيع خلال فترة الاسترداد يكون من ذمة المشتري لأنه المالك للمبيع[٣]، وفى رواية أخرى: «أن رجلاً سأل الإمام الصادق عن هذا العقد؟ فقال: أرى أن المبيع لك إن لم يردّ المال، وإن جاء به للوقت فرده عليه. وإذا رد الثمن فى المدة المعينة فهل ينفسخ البيع تلقائياً، أو أن العقد لا يفسخ بمجرد رد الثمن، بل لا بد أن يتعقبه الفسخ من البائع؛ بحيث إذا لم يفسخ بعد رد الثمن يكون البيع لازماً بانقضاء المدة، ويكون الثمن أمانة فى يد المشتري؟ ذهب الجمهور إلى الثاني وأنه لا بد من الفسخ مع رد الثمن، ولا تأثير لأحدهما دون الآخر، لأن المبيع انتقل إلى المشتري بسبب شرعي وهو البيع، فلا ينتقل عنه إلا بسبب شرعي، وهو هنا الفسخ»[٤].

والمستفاد من هذه الرواية، أن عقد بيع الوفاء باعتباره عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ، لا يمنع انتقال الملكية من البائع إلى المشتري، شأنه فى ذلك شأن خيار الشرط فى المذهب الجعفري، بخلاف الأمر في المذاهب الإسلامية الأخرى، حيث إن خيار الشرط يمنع من نشوء الالتزامات فى ذمة الطرف الذي اشترط الخيار لمصلحته[٥].

وخلاصة الأمر أن بعض الحنفية وبعض الشافعية يجيزون العقد على أن يكون خالياً من الشرط الذي يتم الاتفاق عليه سلفاً، أما الجعفرية وابن قيم الجوزية فيجيزون العقد والشرط معاً.

(١) فقه الإمام جعفر الصادق، محمد جواد مغنية، ٣/١٦٢.

(٢) منهاج الصالحين، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ١/٢٣.

(٣) جامع الأحكام الشرعية، السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، ص ٢٢٠.

(٤) فقه الإمام جعفر الصادق، محمد جواد مغنية، ٣/١٦٣.

(٥) شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة (عقد البيع)، د. حسن علي الذنون، ص ٤٩.

المطلب الثاني

بيع الوفاء بوصفه بيعاً صحيحاً في القانون

ذهب كل من القانون المدني الفرنسي وقانون الموجبات والعقود اللبناني إلى تكييف بيع الوفاء باعتباره عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ هو شرط الاسترداد[١]، وبالتالي يكون حكم هذا العقد هو حكم سائر العقود المعلقة على شرط فاسخ[٢]، فإذا لم يستعمل البائع حقه في الاسترداد، وينفذ التزاماته برد الثمن والمصاريف في الميعاد المتفق عليه، يعتبر الشرط متخلفاً، وتتوطد ملكية المشتري للمبيع نهائياً.

أما إذا نفذ البائع التزاماته برد الثمن والمصاريف في الوقت المحدد؛ انفسخ العقد، وعاد المتعاقدان إلى الحالة التي كانا عليها قبل إبرامه، فيعود المبيع إلى البائع وكأنه لم يخرج من ملكه نهائياً، ويعتبر المشتري أنه لم يملك المبيع قطّ، ومن ثم لا تنفذ التصرفات التي أجراها المشتري على المبيع خلال فترة الاسترداد نظراً لتحقق الشرط الفاسخ[٣].

ومما تجدر الإشارة إليه، أن البائع لا يسترد المبيع بعقد جديد، وإنما هو يستعمل حقه المثبت له في العقد ، فيكون فسخ العقد نتيجة حتمية لاستعمال البائع حقه في الاسترداد، واستعمال هذا الحق يفسخ العقد القائم والمعلق على شرط فاسخ، أي أن استرداد المبيع يكون أثراً من آثار تحقق الشرط الفاسخ وبأثر رجعي ، وبذلك يعاد الطرفان إلى الحالة السابقة على إبرام العقد، فهناك إذن استرداد اتفاقي نتيجة زوال العقد بأثر رجعي[٤] .

والعقد لا يعتبر بيعاً وفائياً إلا إذا اقترن بالشرط الوفائي، أي بالاتفاق على شرط الاسترداد . وذلك لأن بيع الوفاء بيع معلق على شرط فاسخ . فالشروط الفاسخة يجب اشتراطها في نفس العقود المعلق فسخها عليها ، وإلا انعقدت غير موصوفة[٥] .

---

(١) شرح عقد البيع، د. عباس الصراف، ص ٦٩٣ .

(٢) ويعرف الشرط الفاسخ بأنه أمر مستقبل غير محقق الوقوع، يعلق عليه زوال الالتزام. للمزيد من التفصيل انظر: الموجز في شرح القانون المدني – أحكام الالتزام، د . عبدالمجيد الحكيم، ٢ /١٢٩ وما بعدها .

(٣) شرح القانون المدني، عقود البيع والحوالة والمقايضة، الأستاذ أحمد نجيب الهلالي و د. حامد زكي، ص٤٨٤ .

(٤) الوجيز في عقد البيع، د. توفيق حسن فرج، ص٥٩٣ .

(٥) شرح القانون المدني في العقود، الأستاذ أحمد نجيب الهلالي، ١ /٥١٦ .

والتساؤل الذي يطرح نفسه في هذا المجال، هل ينبغي إيراد شرط الاسترداد في ذات عقد بيع الوفاء ، أم يمكن ذكره في ورقة مستقلة ؟

اختلف فقهاء القانون في هذه المسألة، حيث ذهب شراح القانون المدني المصري إلى أنه لا يشترط ذكر شرط الاسترداد في ذات عقد بيع الوفاء، وإنما يكفي توافر المعاصرة الذهنية في الاتفاق على العقد والشرط معاً، حتى لو ورد هذا الشرط في ورقة مستقلة وهي تسمى (ورقة الضد) ، طالما أن الاتفاق على البيع قد انعقد منذ البداية مقترناً بهذا الشرط(١) .

وسبب وجهة نظرهم هذه تعود إلى سلطة المحكمة في استنباط القرائن المختلفة التي يعوّل عليها لبيان حقيقة العقد الموصوف بأنه عقد بيع الوفاء، وهل إنه المقصود به البيع فعلاً أم إنه المقصود به عقد الرهن الحيازي .

في حين ذهب شراح القانون المدني اللبناني، إلى وجوب ذكر شرط الاسترداد في نفس عقد البيع ، وسندهم في ذلك نص المادة (٤٧٣) من قانون الموجبات والعقود اللبناني ، حيث نصت الفقرة الاولى منها على « أن البيع مع اشتراط حق الاسترداد أو البيع الوفائي، هو الذي يلتزم فيه المشتري بعد البيع التام أن يعيد المبيع إلى البائع مقابل رد الثمن »(٢) .

فهذا النص صريح في وجوب ذكر شرط الاسترداد في نفس عقد بيع الوفاء، وحكمة هذا النص أن الاتفاق الذي يحصل بعد انعقاد البيع يعد عقداً جديداً يترتب عليه بيع جديد . أما اشتراط حق الاسترداد في نفس العقد فإنه يزيل أحكامه بمجرد تحقق الشرط(٣) .

ويترتب على ذلك أنه إذا اتفق البائع مع المشتري بعد إبرام البيع على هذا الشرط؛ فإن هذا الاتفاق اللاحق لا يجعل العقد الأول المبرم بينهما بيعاً وفائياً، وإنما يعتبر هذا الاتفاق الجديد وعداً بالبيع من جانب المشتري إلى البائع(٤)، أو هو بمثابة بيع صادر من ذلك المشتري إلى ذلك

(١) الوافي في شرح القانون المدني، د. سليمان مرقس، ٣/٤٩٦

(٢) العقود المسماة – شرح عقدي البيع والمقايضة، د. أنور سلطان، ص٣٠٧ .

(٣) شرح البيع في القوانين المصرية والفرنسية وفي الشريعة الإسلامية، محمد حلمي عيسى، ص ٦٢٥ .

(٤) شرح القانون المدني، عقود البيع والحوالة والمقايضة، الأستاذ أحمد نجيب الهلالي و د. حامد زكي، ص٤٩٤؛ الوجيز في عقد البيع، د. توفيق حسن فرج، ص٥٩٢؛ شرح القانون المدني الجديد، العقود المسماة، د.محمد كامل مرسي، ٦/٤٢٢؛ شرح قانون الموجبات والعقود، العقود المسماة – البيع، زهدي يكن ، ٧/١٢١ .

البائع تحت شرط واقف على فرض انصراف نية الطرفين إليه، وبالتالي فإن استعمال البائع حقه في استرداد المبيع في هذه الحالة لا تمتد آثاره إلى وقت انعقاد البيع الأصلي، ولا إلى وقت استعمال هذا الحق، بل إلى وقت إبرام الاتفاق اللاحق[١].

ومن ثم فإن هذا الاتفاق لا يأخذ حكم الشرط الفاسخ ولا يكون له أي أثر رجعي، وعدم ذكر شرط الاسترداد في ذات العقد يؤدي إلى نفاذ جميع الحقوق التي يرتبها المشتري للغير على المبيع خلال فترة الاسترداد في مواجهة البائع[٢].

في حين أن ورود الشرط في العقد ذاته له أهمية من حيث إمكان معرفة الغير، حيث يجعلهم في تعاملهم على بينة من أن حق المشتري معلق على شرط فاسخ، فيعلمون مسبقاً ما يمكن أن يتم بالنسبة للمبيع من أثر رجعي في حالة تحقق الشرط[٣].

ومن المسائل المهمة التي يجب أن نوليها عناية خاصة هي تحديد طبيعة حق البائع خلال فترة الاسترداد، وهل هو حق شخصي[٤] أم أنه حق عيني[٥]؟ اختلف الفقهاء في تحديد طبيعة حق البائع خلال فترة الاسترداد، وظهر في هذا الشأن رأيان أساسيان هما:

الرأي الأول: ذهب أنصار هذا الرأي إلى القول بأن البائع قبل الاسترداد يعتبر مالكاً تحت شرط واقف، أي أن حقه في هذه الفترة هو حق عيني معلق على شرط واقف، لأنه متى ملك شخص شيئاً ملكية معلقة على شرط فاسخ؛ وجب أن يكون هناك مالك آخر حقه معلق على شرط واقف؛ لأن تحقق شرط الاسترداد من شأنه أن يعيد الحالة إلى ما كانت عليه قبل التعاقد، فيعتبر بذلك أن المبيع لم يخرج نهائياً من ملك البائع[٦].

---

(١) الوافي في شرح القانون المدني، د. سليمان مرقس، ٣/٤٩٦.

(٢) العقود المسماة، شرح عقدي البيع والمقايضة، د. أنور سلطان، ص ٣٠٨.

(٣) الوجيز في عقد البيع، د. توفيق حسن فرج، ص ٥٩٢.

(٤) الحق الشخصي هو: رابطة بين شخصين يلتزم بمقتضاها أحدهما بالقيام بعمل أو الامتناع عن عمل أو نقل حق عيني للطرف الآخر.

(٥) الحق العيني هو: سلطة لشخص على عين معينة بالذات.

(٦) شرح قانون الموجبات والعقود – العقود المسماة (البيع)، زهدي يكن، ٧/١٢٧.

ويستنبط من ذلك أن الملكية تكون كلها للمشتري إذا لم يتم الشرط، وتكون بأكملها للبائع إذا تم وحصل الاسترداد، وهذه النتيجة هي من مستلزمات الشرط الفاسخ[١].

وقد استند أصحاب هذا الرأي إلى ثلاث حجج؛ وهي نص المادة (١٦٦٤) من القانون المدني الفرنسي[٢]، فهذا النص يخوّل البائع وفاء الحق بإقامة دعوى الاسترداد على المشتري الثاني، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كان حقه حقاً عينياً. والحجة الثانية: هي نص المادة (١٦٧٣) من القانون نفسه[٣]، وهذا النص يجيز للبائع أن يأخذ المبيع خالياً من كل حق أو رهن أنشأه عليه المشتري[٤].

وأهم حجة استندوا إليها هي، في حالة اعتبار حق البائع خلال فترة الاسترداد حقاً شخصياً، وتحقق الشرط الفاسخ، وزالت الملكية عن المشتري بأثر رجعي، لوجب اعتبار المبيع سائباً وغير مملوك لأحد في الفترة بين العقد والاسترداد، أي كان مالاً مباحاً، وهو ما لم يقصده أحد[٥].

ويترتب على تكييف حق البائع بأنه حق عيني معلق على شرط واقف، أنه يجوز للبائع أن يتصرف بالمبيع التصرفات كافة، فله أن يرتب حقوقاً عينية عليه؛ إذ يستطيع أن يبيع أو يقايض أو يرهن أو يمنح حق ارتفاق، وتكون كل هذه التصرفات معلقة على الشرط الواقف المعلق عليه عقد البيع، وتزول كلها إذا لم يحصل الاسترداد في الوقت المحدد له[٦].

وإذا سعى المشتري إلى تخليص المبيع من الرهون التي رتبها البائع على المبيع فيكون تخليصها في فائدته وحده، فإذا عاد الملك للبائع زال أثر التطهير؛ لأن ملكية المشتري زالت بسبب تحقق

(١) شرح البيع في القوانين المصرية والفرنسية وفي الشريعة الإسلامية، محمد حلمي عيسى، ص ٦٤١.

(٢) نصت المادة (١٦٦٤) من القانون المدني الفرنسي على أن «للبائع بيع وفاء أن يطلب الاسترداد ممن انتقل إليه المبيع، ولو لم يشترط الاسترداد في عقد الانتقال».

(٣) حيث نصت المادة (١٦٧٣) من القانون المدني الفرنسي في فقرتها الثانية على أنه «٢- للبائع عند الاسترداد أن يأخذ المبيع خالياً من كل حق أو رهن وضعه عليه المشتري».

(٤) شرح قانون الموجبات والعقود - العقود المسماة (البيع)، زهدي يكن، ٧/١٢٩.

(٥) شرح القانون المدني في العقود، الأستاذ أحمد نجيب الهلالي، ١/٥٢٤، ٥٢٥.

(٦) شرح البيع في القوانين المصرية والفرنسية وفي الشريعة الإسلامية، محمد حلمي عيسى، ص ٦٤٢.

الشرط الفاسخ، وتعتبر الرهونات باقية على ملك البائع، إذ المفروض - وحسب هذا الرأي - أن ملكية البائع لم تزل بعد أن تحقق الشرط[١].

الرأي الثاني : ذهب أنصار هذا الرأي إلى القول بأن حق البائع قبل الاسترداد هو حق شخصي؛ لأنه بمجرد إبرام عقد بيع الوفاء فإن الملكية تنتقل بكلياتها وجزئياتها إلى المشتري بحيث لا يبقى للبائع أي حق عيني على المبيع، والبائع لم يحتفظ لنفسه في العقد إلا بحق الاسترداد، فهو دائن بالنسبة لهذا الحق لا مالك له، وهذا هو رأي الفقيه «بوتيه»، وقد كان الرأي السائد من قبل في القانون الروماني[٢].

واستند أنصار هذا الرأي إلى نص المادة (١٦٦٧) من القانون المدني الفرنسي، حيث نصت على أنه «إذا كان المبيع بيع وفاء حصة شائعة في عقار، واشترى مشتريها الحصة الباقية من مالكها بعد طلب هذا المالك مقاسمته، فللمشتري المذكور عند مطالبة بائعه الأول باسترداد الحصة المبيعة بيع وفاء أن يلزمه بأخذ العين بتمامها». ووجه استنادهم لهذا النص أن القانون لم يوجب على الشريك المقاسم رفع دعوى القسمة إلا على المشتري وحده، ولو كان المشرع يَعُدّ البائع مالكا تحت شرط واقف لأوجب إدخاله في دعوى القسمة[٣].

ويترتب على اعتبار حق البائع قبل الاسترداد حقاً شخصياً عدة نتائج أهمها: أن البائع لا يملك بيع المبيع وفاء لا بيعاً تاماً ولا بيعاً معلقاً على شرط الاسترداد، وإذا باعه كان بيعاً لملك الغير؛ لأنه صدر من غير المالك، ويمكن أن يفسر عمله على أنه حوالة حق، فالبيع الصادر من البائع قبل استرداد المبيع يعني تنازله عن حق الاسترداد (أي حوالة حق)، وللمتنازل إليه أن يطلب الاسترداد لمصلحته من المشتري، ويحتج بهذا التنازل على الغير متى كان ثابتاً بوجه رسمي[٤].

---

(١) شرح قانون الموجبات والعقود - العقود المسماة (البيع)، زهدي يكن، ٧/ ١٣٠ .

(٢) وبهذا الرأي يأخذ الكثير من فقهاء القانون الحديث منهم بلانيول وريبير وكولان وكابيتان من فقهاء القانون المدني الفرنسي. للمزيد من التفصيل انظر: العقود المسماة، شرح عقدي البيع والمقايضة، د. أنور سلطان، ص ٣١١ .

(٣) شرح القانون المدني - عقود البيع والحوالة والمقايضة، الأستاذ أحمد نجيب الهلالي وآخرون، ص ٥١٥ .

(٤) شرح قانون الموجبات والعقود - العقود المسماة (البيع)، زهدي يكن، ٧/ ١٢٨ .

كما أنه ليس للبائع أن يرهن المبيع أو يرتب عليه أي حق عيني أصلي أوْ تبعي؛ لأنه ليس بمالك، فإن رتب شيئاً من هذه الحقوق على المبيع فإنها لا تكون نافذة في مواجهة المشتري والغير[١].

ويجوز للمشتري أن يطهر المبيع من الحقوق العينية التبعية التي رتبها البائع على المبيع (أي على فرض أن البائع قد رتب هذه الحقوق العينية التبعية قبل التصرف به بالبيع إلى المشتري) ، فيكون لهذا التخليص أثر نهائي حتى بعد الاسترداد؛ لأن الرهن إذا انقضى فإنه ينقضي بصفة نهائية تجاه جميع الدائنين، ويترتب على ذلك أنه إذا تنازل البائع بعد تخليص المبيع من الرهن المثقل به عن حقه في الاسترداد مقابل مبلغ من النقود؛ فلا يكون هذا المبلغ من حق الدائنين المرتهنين الذين لم يكفهم ثمن المبيع للوفاء بديونهم فقط، بل يكون من حق جميع الدائنين، ويوزع بينهم قسمة غرماء[٢].

وبعد الانتهاء من بيان الاختلافات الفقهية التي قيلت في تحديد طبيعة حق البائع خلال فترة الاسترداد ، نرجح الرأي القائل بأن حق البائع حق شخصي، فهو الأقرب إلى الدقة والإتقان من الرأي القائل بأن حق البائع خلال هذه الفترة حق عيني، ولتوضيح هذا الترجيح نسوق الأدلة الآتية:

أولاً: إن القول بأن حق البائع خلال فترة الاسترداد هو حق عيني معلق على شرط واقف، محل نظر، لأن معناه أن ملكية المبيع لم تنتقل من البائع إلى المشتري، في حين أن الشرط الواقف هو الذي يُعَلَّق عليه نشوء العقد أو الالتزامات المتولدة عنه[٣]، بحيث إذا تحقق الشرط ترتبت عليه آثار العقد بالنسبة إلى كل من طرفيه[٤]، وليس الأمر كذلك في حالة بيع الوفاء؛ لأن أهم أثر يترتب على هذا العقد هو انتقال ملكية المبيع من البائع إلى المشتري، فحق المشتري إذن حق

(١) العقود المسماة، شرح عقدي البيع والمقايضة، د. أنور سلطان، ص ٣١٢ .

(٢) شرح البيع في القوانين المصرية والفرنسية وفي الشريعة الإسلامية، محمد حلمي عيسى، ص ٦٤٠ ، ٦٤١ .

(٣) دروس في النظرية العامة للالتزامات، أحكام الالتزام، عبد الودود يحيى، ص ٩٦ .

(٤) الموجز في شرح القانون المدني، أحكام الالتزام، د. عبد المجيد الحكيم ، ٢/١٤١-١٤٤ .

موجود ومؤكد ونافذ، ولكنه مهدد بخطر الزوال بسبب وجود الشرط الفاسخ. بالإضافة إلى الآثار الأخرى المترتبة على العقد من تسليم المبيع ودفع الثمن وغيرها بالنسبة إلى كل من طرفي العقد.

ثانياً: إن القول بأن حق البائع حق عيني معلق على شرط واقف، يعني أنه في حالة تخلف الشرط وعدم تحققه فإن عقد بيع الوفاء لم ينعقد أصلاً، وهذا غير متصور هنا. إضافة لما تقدم، فإن تحديد نوعية الحق له أثر كبير في تحديد تبعة الهلاك بالنسبة للمبيع، إذ يترتب على وجهة النظر السابقة أن هلاك المبيع خلال فترة الاسترداد يكون من ذمة البائع؛ لأن الشرط الواقف لا يسمح بانتقال الملكية إلا بعد تحققه، في حين أن تبعة هلاك المبيع خلال فترة الاسترداد تكون من ذمة المشتري لا من ذمة البائع، لا على أساس انتقال حيازة المبيع من البائع إلى المشتري، وإنما على أساس أن حق المشتري على المبيع هو حق عيني أصلي يتمثل بحق الملكية.

ثالثاً: إن القول «بأنه متى ما ملك شخص شيئاً ملكية معلقة على شرط فاسخ؛ وجب أن يكون هناك مالك آخر حقه معلق على شرط واقف»؛ لا يتسم بالدقة القانونية المطلوبة؛ لأن الأخذ بهذا التكييف يستلزم تحديد نوع حق البائع هل هو حق ملكية، أم أنه حق انتفاع، أم ماذا؟ والسبب في ذلك يعود إلى نص المادة (٦٨) من القانون المدني العراقي[١] حيث حددت الحقوق العينية الأصلية والتبعية على سبيل الحصر. وإذا انسجمنا مع الرأي السابق، كان معنى ذلك أن المبيع خلال فترة الاسترداد يكون مملوكاً لشخصين وهما البائع والمشتري، أي أن كلاً منهما يكون له حق على المبيع هو حق عيني أصلي يتمثل بحق الملكية، وهذا لا يمكن الأخذ به وفق أحكام القانون المدني العراق، فالحقوق العينية الأصلية من نفس النوع لا يمكن أن تكون على نفس المبيع أو الشيء إلا في حالة واحدة هي حالة الشيوع. ولكن من الممكن أن تكون

---

(١) حيث نصت المادة (٦٨) من القانون المدني العراقي على أنه «١- الحقوق العينية الأصلية هي حق الملكية وحق التصرف وحق العقر وحقوق المنفعة والاستعمال والسكنى والمساطحة وحقوق الارتفاق وحق الوقف وحق الإجارة الطويلة. ٢- الحقوق العينية التبعية هي حق الرهن التأميني وحق الرهن الحيازي وحقوق الامتياز».

الحقوق العينية الأصلية متقابلة على نفس الشيء بدرجات مختلفة، كأن يكون المبيع مملوكاً لشخص ولشخص آخر على ذات المبيع حق انتفاع أو ارتفاق، أي يترتب على الرأي السابق أن يكون المبيع وفاءً شائعاً بين البائع والمشتري، وهو ما لا يمكن التسليم به بأي حال من الأحوال.

رابعاً: أما ما استند إليه البعض من أنه «إذا لم نأخذ بهذا الرأي صرنا إلى إشكال لا حل له. وتفصيل ذلك أن البائع إذا استرد المبيع زال ملك المشتري عنه من يوم العقد. وهذا مسلم به لأنه من مستلزمات الشرط الفاسخ، فإذا أنكرنا في الوقت نفسه أن البائع كان مالكاً تحت شرط واقف؛ لزم من ذلك أن المبيع كان سائباً في الفترة بين العقد والاسترداد، أي غير مملوك لأحد»(١). إن هذا الرأي لا يمكن الأخذ به على إطلاقه؛ لأن أهم أثر يترتب على عقد البيع في حالة إبرامه، وأيّاً كانت نوعية عقد البيع، هو لا يتعدى انتقال الملكية بين المتعاقدين بالنسبة إلى كل من المبيع والثمن، وهذا هو شأن بيع الوفاء، والمبيع لا يكون سائباً في الفترة بين العقد والاسترداد، وإنما يكون مملوكاً للمشتري، بدليل أن الشرط الفاسخ لا يمنع من انتقال ملكية المبيع، هذا من جانب، ومن جانب آخر: إن تبعة هلاك المبيع خلال فترة الاسترداد تكون على المشتري بدلالة نص المادة (٤٨٤) من قانون العقود والموجبات اللبناني «المشتري مسؤول من جهة أخرى عما يصيب المبيع من الضرر أو الهلاك بفعله أو بخطئه أو بخطأ الأشخاص الذين يكون مسؤولاً عنهم .....».

خامساً: أما النصوص القانونية التي استند إليها أصحاب الرأي القائل بأن حق البائع خلال فترة الاسترداد حق عيني معلق على شرط واقف، وهي نصوص المادتين (١٦٦٤، ١٦٧٣) من القانون المدني الفرنسي ، والتي تقابل نصوص المادتين (٤٨٢، ٤٨٥) من قانون الموجبات والعقود اللبناني، والتي تخوّل البائع عند استعمال حق الاسترداد في استرداد المبيع من تحت يد المشتري الثاني، وتجيز للبائع أن يأخذ المبيع خالياً من كل حق أو رهن رتّبه عليه المشتري، فهي حجج دقيقة وصحيحة من الناحية القانونية، إذ إن تطبيق نصوص هذه المواد لا يمكن أن يفسر حق البائع إلا على أساس أنه حق عيني، ولكن متى يكون حق البائع حقاً عينياً؟

---

(١) شرح القانون المدني في العقود، الأستاذ أحمد نجيب الهلالي، ١/ ٥٢٤، ٥٢٥ .

إن حق البائع طيلة فترة الاسترداد يكون حقاً شخصياً، ولكنه يتحول إلى حق عيني عندما يعلن البائع عن رغبته باسترداد المبيع خلال المدة المحددة ، ففي هذه اللحظة يكون حق البائع حقاً عينياً، وبالتالي فإنه يخوّله استرداد المبيع من تحت يد المشتري الثاني؛ لأن من أهم خصائص الحق العيني أنه يخوّل صاحبه التتبع، كما أنه من مستلزمات الشرط في حالة تحققه، كما هو الحال بالنسبة لشرط الاسترداد، إذ يستند أثره إلى الوقت الذي تم فيه العقد، فمن باب أولى أن تزول جميع الحقوق التي رتبها المشتري للغير على المبيع .

وخلاصة ما تقدم: أن حق البائع خلال فترة الاسترداد يكون حقاً شخصياً، ولكنه يتحول إلى حق عيني عندما يعلن البائع عن رغبته في الاسترداد .

المبحث الرابع

التكييف الراجح لبيع الوفاء

في المباحث السابقة تناولنا التكييفات التشريعية والفقهية المختلفة لبيع الوفاء ، فكان المبحث الأول بوصفه عقد رهن حيازي، وفي المبحث الثاني بوصفه عقداً باطلاً، وفي المبحث الثالث بوصفه عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ، ونبحث هنا في التكييف الراجح لهذا العقد من بين الاتجاهات التشريعية والفقهية السابقة وفي مطلبين، المطلب الأول لبيان التكييف الراجح في الفقه الإسلامي، والمطلب الثاني لبيان التكييف الراجح للعقد في القانون.

المطلب الأول

التكييف الراجح لبيع الوفاء في الفقه الإسلامي

تبين من خلال عرضنا السابق أن المذاهب الإسلامية ذهبت مذاهب متعددة لبيان حقيقة عقد بيع الوفاء ، وظهر في المذهب الواحد آراء متعددة ، واستند كل رأي من هذه الآراء إلى ثلة من الحجج عليه، من خلال هذا المطلب سنناقش الحجج الرئيسة التي استند إليها كل رأي، ونبدأ أولاً بالاتجاه الفقهي الذي يرى أن بيع الوفاء هو رهن حيازي.

فهذا التكييف الفقهي للعقد يشتمل على اتجاهين أساسيين؛ **الأول** : يمثل جانباً من الفقه الحنفي، وهذا الأخير بدوره يشتمل على ثلاثة آراء، فقد استند أنصار الرأي الأول إلى حجتين:

الأولى : إنه لما اشترط عليه أخذ المبيع عند قضاء الدين؛ فإنه يكون بمعنى الرهن؛ لأنه هو الذي يؤخذ عند قضاء الدين، وهذه الحجة لا تصلح سبباً بذاتها لإعطاء هذا العقد وصف الرهن، فأخذ البائع للمبيع لا على أساس أنه قضى الدين، وإنما على أساس أنه استعمل حقاً مقرراً له في العقد بموجب الشرط، وهو الحق في استرداد المبيع عند رد الثمن، فالأثر المترتب على وجود شرط الاسترداد هو أخذ المبيع ورد الثمن، ومن ثم لا يمكن إعطاء هذا العقد وصف الرهن.

أما الثانية، وهي قاعدة «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني» : إن نطاق العمل بهذه القاعدة واسع وشامل، إلا أنه لا مجال للعمل بها في حالة بيع الوفاء، وذلك لسببين: الأول : أن هذه القاعدة الكلية تنطوي على مفهوم نظرية تحول العقد، وهذه النظرية لا يمكن تطبيقها إلا في حالة بطلان التصرف الأصلي، وليس هذا شأن بيع الوفاء، فالعقد مستوفٍ أركانه وشروطه كافة، كما أن المتعاقدين يقصدون بيع الوفاء الحقيقي وليس الرهن. الثاني : ما يعزز حقيقة عقد بيع الوفاء هو القاعدة الكلية القاضية بأنه «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح»[١]، وتعني هذه القاعدة أن التعبير الصريح أقوى من التعبير الضمني، فإذا وجد تعبيران أحدهما صريح والآخر ضمني؛ فالعبرة للتعبير الصريح؛ لأنه أقوى من التعبير الضمني[٢]، والمتعاقدون قد استعملوا صراحة لفظ البيع، لذا فإنه لا وجه لحمل العقد على كونه عقد رهن .

أما ما استند إليه أنصار الرأي الثاني والثالث من كونه عقداً جديداً مركباً من ثلاثة عقود، وهي عقد الرهن والعقد الفاسد وعقد البيع الصحيح، فهو أمر غير معهود في الشرع، وقياسه على عقد الهبة بشرط العوض أو الهبة في حال المرض قياس مع الفارق، فعقد الهبة من العقود التبرعية، فالواهب يعطي للموهوب له المال دون عوض، وإذا كان هناك عوض فهو يشكل جزءاً

---

(١) نصت على هذه القاعدة المادة (١٥٧) من القانون المدني العراقي .

(٢) مصادر الالتزام «شرح مقارن على النصوص». فريد فتيان ، ص ١٨٩، ١٩٠ .

ضئيلاً من القيمة الكلية للمال الموهوب، في حين أن عقد بيع الوفاء يعد من عقود المعاوضة؛ إذ إن كل متعاقد يأخذ مقابلاً لما يعطي وشتان ما بين الاثنين.

أما الاتجاه الثاني: فهو يمثل جانباً من الفقه المالكي، حيث كيف أصحاب هذا الرأي بيع الوفاء بكونه عقد رهن باطل، لأنه سلف جر نفعاً، وحجتهم في ذلك ماروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ماليس عندك»[١].

ومعنى قوله: «لا يحل سلف وبيع» مثال ذلك: قوله: بعتك هذا العبد بألف على أن تسلفني ألفاً، فالعقد هذا منهي عنه، والثانية قوله: «ولا شرطان في بيع» مثاله: أن يقول: بعتك هذا الثوب نقداً بدينار ونسيئةً بدينارين، وهو كالبيعتين في بيعة[٢].

إن وجه الاستدلال بهذا الحديث لا يمكن أن يتفق مع حقيقة هذا العقد، وذلك لسببين: الأول: أن القول بأن هذا العقد بيع وسلف لا ينسجم مع طبيعة بيع الوفاء؛ لأنه بيع منذ البداية وليس قرضاً. الثاني: أن المبلغ المدفوع من المشتري إلى البائع يعد ثمناً وليس قرضاً، وبالتالي فإنه تجري فيه أحكام الثمن، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن العين تكون مضمونة على المشتري، فإذا هلكت فإنها تهلك من ذمة المشتري؛ لأنه مالك للمبيع، فأين هذه الأسباب من كونه رهناً باطلاً؟

أما عن الاتجاه الثاني الذي يرى بطلان عقد بيع الوفاء، فيلاحظ أن الفقهاء المسلمين اختلفوا في بيان أساس البطلان، حيث يرى البعض من فقهاء الحنفية بطلان هذا العقد قياساً على بيع الهازل[٣]، وهو قياس مع الفارق؛ وذلك لأن الهازل لم يقصد من كلامه عقد البيع، بخلاف بيع الوفاء فإن المتعاقدين قصدا البيع وآثاره؛ فلا وجه للتشابه بينهما.

(١) سُنن النسائي، ٧/٢٥٩.

(٢) نيل المرام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن ياسين بن عبد الله، ٤/٢٣،٢٤.

(٣) بيع الهازل: وهو البيع الذي يتكلم فيه الهازل لا على إرادة الحقيقة. للمزيد من التفصيل انظر: الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ٩/٦٣.

أما ما ذهب إليه البعض الآخر من فقهاء الحنفية أنه بيع فاسد قياساً على بيع المكره، فيلاحظ على هذا الرأي أنهم جعلوه فاسداً باعتبار شرط القدرة على الفسخ، في حين أن العقد الفاسد هو ما يكون مشروعاً بأصله دون وصفه، وليس هذا هو حال بيع الوفاء، فالعقد مستجمع كل أركانه وشروطه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن قياسه على بيع المكره[١] قياس مردود، ذلك أن الإكراه يعد عيباً من عيوب الإرادة، فيجعل العقد موقوفاً، بخلاف الأمر بالنسبة للمتعاقدين في بيع الوفاء فإنهم راضون بالعقد متفقون عليه.

وذهب أنصار الرأي الثالث في المذهب الحنفي إلى تكييف بيع الوفاء على أساس كونه بيعاً فاسداً مستندين في ذلك إلى ما روي عن الرسول ﷺ أنه «نهى عن بيع وشرط»[٢]، وعلى أساس وجود الشرط الوفائي في العقد، ويمكن مناقشة هذا الرأي من خلال ما يأتي:

أولاً: إن هذا الحديث ضعّفه علماء الحديث، فقد روى عبد الحق في أحكامه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشرط»، قال ابن عرفة: «لا أعرفه إلا من طريق عبد الحق»[٣]. وممن ضعف هذا الحديث الإمام أحمد بن حنبل حيث قال: «إنما النهي عن شرطين في بيع، أما الشرط الواحد فلا بأس به»[٤].

ثانياً: لا يوجد في الأدلة الشرعية ولا في القواعد الفقهية ما يمنع تعليق البيع على شرط، فقد ورد في السنة النبوية ما يفيد جواز ذلك، وهي حادثة جابر بن عبد الله «حيث اشترى منه الرسول عليه الصلاة والسلام بعيراً، واشترط جابر عليه ظهره إلى المدينة»[٥].

---

(١) المراد ببيع المكره: حمل البائع أي إجباره بغير اختياره على البيع، إذ الإكراه في اللغة معناه حمل الإنسان على شيء يكرهه. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ٩/ ٦٣.

(٢) (قليوبي وعميرة) حاشيتا الإمامين شهاب الدين القليوبي والشيخ عميرة على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، ٢/ ١٧٧.

(٣) مواهب الجليل، الحطاب، ٤/ ٣٧٣.

(٤) المغني ويليه الشرح الكبير، ابن قدامة، ٤/ ٢١٠.

(٥) السراج الوهاج في كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج، صديق بن حسن خان الحسيني القنوجي البخاري، ٦/ ٧٤-٧٨.

ثالثاً: أما عن كون الشرط الوفائي يخالف مقتضى العقد، فإن هذا الشرط إذا كان يخالف مقتضى العقد المطلق، إلا أنه لا يخالف مقتضى العقد المقيد، فالأصل أن العقد تترتب عليه جميع أحكامه وآثاره بمجرد انعقاده، إلا أنه ليس هناك ما يمنع أن يكون العقد مقترناً بشرط مقيد يقيد بعض آثاره، فقد روى عمر بن شبة في أخبار عثمان رضي الله عنه «أنه اشترى من صهيب داراً، وشرط أن يقفها (أي وقف) على صهيب وذريته من بعده»، ودليل ذلك أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة، فكما أجاز الإجماع استثناء بعض المبيع، جوز الإمام أحمد وغيره استثناء بعض منافعه، وجوز أيضاً استثناء بعض التصرفات[١].

أمّا عن موقف البعض من فقهاء المالكية في كون العقد يتردد بين البيع والسلف؛ فهذا الموقف لا يتفق وحقيقة التكييف في كون العقد لا يأخذ إلا وصفاً واحداً منذ البداية؛ فهو إما بيع وإما قرض، ولا يمكن أن يتردد بين وصفين، وليس هذا هو شأن بيع الوفاء فهو عقد بيع معلق على شرط فاسخ منذ البداية. في حين نجد أن الشافعية قرروا بطلان العقد؛ لكونه ينطوي على شرط يخالف مقتضاه، وهو ثبوت الملك المطلق، كما أنه يؤدي إلى الربا المحرم شرعاً. ونجد أن الحنابلة قرروا بطلان العقد لسبب أساسي، وهو أنه يوصل إلى الربا، وهذا واضح من خلال قولهم: «.... ينتفع به المشتري بالإجارة والسكنى ونحو ذلك هو عقد باطل بكل حال، ومقصودهم إنما هو الربا بإعطاء الدراهم إلى أجل، ومنفعة الدار هي الربح...»[٢].

من خلال ما تقدم: يلاحظ أنه يكاد أن ينعقد إجماع الفقهاء المسلمين القائلين ببطلان بيع الوفاء على سبب رئيسي، وهو أنه يؤدي إلى منفعة المشتري بالعين مقابل فوائد الثمن، مما يؤدي إلى التحايل على الأحكام الشرعية الخاصة بتحريم الربا، ولكن يسعفنا في هذه المسألة ماروي عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال: «الخراج بالضمان»[٣]، والذي يعتبر قاعدة من القواعد الكلية في الفقه الإسلامي، وسبب هذا الحديث هو أن رجلاً ابتاع عبداً فأقام عنده ماشاء الله أن

(١) الفتاوى الكبرى، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية، ٣/٤٧٦.

(٢) الفروع، المقدسي، ٢/٥٨.

(٣) سنن النسائي، ٧/٢٥٤،٢٥٥.

يقيم، ثم وجد فيه عيباً فخاصمه إلى النبي عليه الصلاة والسلام، فردهُ عليه، فقال الرجل: يا رسول الله قد استعمل غلامي، فقال النبي: «الخراج بالضمان»(١).

ووجه الاستدلال بهذا الحديث الشريف أن النبي ﷺ جعل منافع الشيء مضمونة على المنتفع، إذ إنه لو هلك العبد قبل أن يرده بالعيب لكان الهلاك من ذمة المشتري؛ لأنه هو المالك للعبد، وكذلك الأمر في عقد بيع الوفاء فلا وجود لشبهة الربا بأي حال من الأحوال، وذلك لسببين: الأول: أن عقد بيع الوفاء عند إبرامه تنتقل الملكية فيه من البائع إلى المشتري. الثاني: أن انتفاع المشتري بالمبيع خلال المدة المتفق عليها هو انتفاع مضمون؛ فلو هلك المبيع قبل أن يستعمل البائع حقه في الاسترداد لهلك من ذمة المشتري؛ فأين شبهة الربا من هذا الأمر؟

وقد يبدو للبعض أن انتفاع المشتري بالمبيع وفاء يدخل في باب الربا المحرم شرعاً، ولكن هذا غير متحقق في حالة بيع الوفاء لسببين أيضاً: أولهما: أن المشتري إذا كان ينتفع بالمبيع؛ فإن البائع في نفس الوقت ينتفع بالثمن وبدون فوائد. ثانيهما: أن هلاك أو تعيّب المبيع خلال فترة الاسترداد يكون من ذمة المشتري ،أي أن منافع المبيع مضمونة على المشتري.

أما عن موقف الفقه الجعفري ، فيلاحظ أنهم اعتبروه عقد بيع صحيح على أساس أنه صورة من صور خيار الشرط، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال هل أن خيار الشرط في الفقه الجعفري يتفق مع التكييف الذي يرى أن بيع الوفاء بيع صحيح معلق على شرط فاسخ في فقه القانون المدني الوضعي؟

إن لعلماء الجعفرية رأياً يتفق مع المنطق السليم ومع آراء فقهاء القانون المدني الوضعي، لا سيما القانون المدني العراقي ، فخيار الشرط في المذهب الجعفري لا يمنع من انتقال الملكية ونشوء الالتزام، بل إن أثره يقتصر على زوال حق الملكية وزوال الالتزامات كافة، في حالة تحقق الشرط من يوم تحققه لا من يوم انعقاد العقد، فيكون نماء المبيع في هذه المدة إلى المشتري، ونماء الثمن فيها إلى البائع، أي أن أصحاب هذا المذهب لا يأخذون بفكرة الأثر الرجعي للشرط(٢).

---

(١) الأشباه والنظائر، زين العابدين بن إبراهيم ابن نجيم الحنفي، ص ١٥١ .

(٢) تحرير المجلة، محمد حسين آل كاشف الغطاء، ٢ / ٣٢؛ شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة (عقد البيع)، د. حسن علي الذنون، ص ٥٠ .

في حين نجد أن فقهاء المذهب الجعفري ذهبوا إلى صحة هذا العقد باعتباره صورة لخيار الشرط عندهم، فهذا الأمر الأخير بدوره ينطوي على خصوصية اتفقت ومفهوم الشرط الفاسخ في القانون المدني العراقي .

من خلال ما تقدم: تبين لنا أن تكييف بيع الوفاء بكونه عقد رهن أو عقداً باطلاً في الفقه الإسلامي لا يتفق وحقيقة هذا العقد في كونه بيعاً صحيحاً، وأنه جائز من باب الاستحسان اعتباراً للعرف ولحاجة الناس، وفي هذا يذكر ابن نجيم الحنفي أنهم قالوا: «إن بيع الوفاء صحيح لحاجة الناس إليه فراراً من الربا، وما ضاق على الناس أمر إلاّ واتسع حكمه»[١] .

ويمكن ترجيح صحة هذا العقد انطلاقاً من بعض القواعد الكلّية الفقهية المعروفة في الفقه الإسلامي منها قاعدة «أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة»[٢]، وقاعدة «المشقة تجلب التيسير»[٣]، وتعني هذه القاعدة بأن العسر أو المشقة هي سبب التسهيل في تشريع الأحكام، ومصدر هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[٤]، ومن الجدير بالذكر أن قاعدة «المشقة تجلب التيسير» متفقة في مضمونها ومغزاها مع قاعدة «إذا ضاق الأمر اتسع»[٥]، فانطلاقاً من كل هذه القواعد فإنه يمكننا ترجيح صحة عقد بيع الوفاء.

بالتالي فإن من تتبع مصادر الشريعة يؤمن إيماناً لا يشوبه ريب بأن كل ما يوافق أهداف الإنسان وأغراضه، ولا يتعارض مع مبدأ الشريعة، فهو جائز عقداً كان أو شرطاً أو غيرهما، وهذه قاعدة شرعية عامة تصلح معياراً كلياً لمعرفة الأحكام الشرعية، وحل المعضلات في ضوئها.

---

(١) البحر الرائق، ابن نجيم، ٦ / ٩ .

(٢) الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص ٩٢؛ المادة (٣٢) من مجلة الأحكام العدلية.

(٣) الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص ٧٥؛ المادة (١٧) من مجلة الأحكام العدلية.

(٤) البقرة، الآية ١٨٥ .

(٥) الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص ٨٤ .

المطلب الثاني

التكييف الراجح لبيع الوفاء في القانون

إن بيع الوفاء والرهن عمليتان قانونيتان متميزتان، وهذا العقد أقرب ما يكون إلى عقد الرهن الحيازي، إلى حد أن المتعاملين به يقولون عنه بأنه رهن حيازي، وإذا كان بيع الوفاء يشبه عقد الرهن بشكل كبير؛ إلا أن هذا التشابه لا يصل حد التطابق بين العقدين؛ حيث تبدو أوجه الاختلاف بينهما ظاهرة للعيان من عدة جوانب، وكما يأتي:

الاتجاه الأول:

أولاً: من حيث نوعية الحق المتولد عن العقدين ، فبيع الوفاء يخوّل المشتري على المبيع حقاً عينياً أصلياً هو حق الملكية ، في حين أن عقد الرهن الحيازي يخوّل المرتهن على المرهون حقاً عينياً تبعياً هو حق الرهن الحيازي(١) . ويترتب على اختلاف نوعية الحق أن الدائن المرتهن تكون له صفتان : صفة الدائن، وصفة المرتهن، وله حقان : حقه الشخصي في المبلغ وهو الحق الأصلي، وحق عيني تبعي هو حق الرهن الحيازي ، فهو كدائن له حق الضمان العام على جميع أموال مدينه، وكمرتهن له حق الضمان الخاص وهو حق الرهن الحيازي، والذي يخوّله ثلاثة مزايا، وهي الحبس والتقدم والتتبع(٢) .

إضافة إلى ما تقدم فإنه يكون للمشتري في بيع الوفاء أن يتصرف بالمبيع أنواع التصرفات كافة باعتباره مالكاً له، غاية ما في الأمر أن المبيع ينتقل إلى الغير مثقلاً بنفس الوصف، أي تنتقل الملكية للغير معلقة على شرط فاسخ هو شرط الاسترداد، في حين أن الدائن المرتهن لا يستطيع أن يتصرف بالشيء بالبيع أو الإيجار، أو أن يرتب حقوقاً عينية عليه، إلا بالاتفاق مع المدين الراهن(٣) . وكل ذلك يعود إلى نوعية الحق المتولد عن العقد، والذي يكون متوقفاً أصلاً على التكييف الصحيح له .

---

(١) محاضرات في القانون المدني اللبناني (النظام العقاري في لبنان)، أميل أتيان، ص ٥٧ .

(٢) الحقوق العينية (الحقوق العينية الأصلية – الحقوق العينية التبعية)، محمد طه البشير وآخرون، ص ٥٢٦ .

(٣) العقود المسماة، شرح عقدي البيع والمقايضة، د. أنور سلطان، ص ٣٠٩ ؛ وانظر: نص المادة (١٣٣٩) من القانون المدني العراقي.

ثانياً: في بيع الوفاء يحصل البائع على مبلغ يزيد كثيراً على المبلغ الذي يحصّل عليه فيما لو رهن هذا المبيع رهناً حيازياً، ذلك أن المرتهن في عقد الرهن الحيازي يراعي في تقدير القيمة الكلية للمرهون ما تستلزمه إجراءات التنفيذ من المصاريف في حالة الرهن الحيازي، في حين أن المشتري في بيع الوفاء يدفع مبلغاً أكثر من المبلغ المدفوع في حالة الرهن؛ لأنه يأخذ بعين الاعتبار احتمال عجز البائع عن استعمال حقه في استرداد المبيع ، ومن ثم يتمكن المشتري من تملك المبيع بالثمن المدفوع إلى البائع دون اتباع أية إجراءات لغرض التملك[١].

ومن نتيجة تكييف بيع الوفاء بوصفه عقد رهن حيازي أنه يؤدي إلى انعدام ركن كامل في عقد بيع الوفاء وهو ركن الثمن ، فعقد البيع بوجه عام يقوم على أساس وجود ثلاثة أركان وهي الرضا والمحل والسبب ، ولعقد البيع محلان هما المبيع والثمن[٢]، ومن ثم فإن انعدام ركن كامل في العقد يترتب عليه أن يكون العقد (أي بيع الوفاء) عقداً باطلاً، هذا من جانب .

ومن جانب آخر: فإن كون الثمن[٣] لا يتناسب مع القيمة الكلية للمبيع فإن هذه الحجة لا تصلح بحد ذاتها أن تكون سبباً كافياً لإعطاء هذا العقد وصف الرهن الحيازي ، ذلك أن الثمن بوصفه ركناً في عقد البيع يشترط فيه توافر ثلاثة شروط أساسية ، وهي أن يكون مبلغاً من النقود، وأن يكون مقدراً أو قابلاً للتقدير، وأن يكون جدياً[٤]، والذي يهمنا من هذه الشروط كون الثمن جدياً، ويقصد به اتجاه إرادة الطرفين إلى إلزام المشتري بأن يدفعه فعلاً باعتباره مقابلاً حقيقياً لا رمزياً للمبيع[٥]، إذ يترتب على كون الثمن غير جدي أن عقد البيع لا ينعقد لانعدام ركن فيه ، والسؤال الذي يفرض نفسه ، ما مدى علاقة جدية الثمن بتكييف بيع الوفاء؟

---

(١) شرح البيع في القوانين المصرية والفرنسية وفي الشريعة الإسلامية، محمد حلمي عيسى، ص ٦١٨ .

(٢) شرح القانون المدني في العقود، أحمد نجيب الهلالي، ١/ ٤٤ .

(٣) ويعرف الثمن بأنه مبلغ من النقود يلتزم المشتري بدفعه إلى البائع في مقابل نقل ملكية المبيع إليه. للمزيد من التفصيل انظر: الوجيز في شرح العقود المسماة، د. سعدون العامري ، ١/ ٧٩ .

(٤) عقد البيع في القانون المدني، د. عبدالمنعم البدراوي، ص ١٩٢ .

(٥) الوافي في شرح القانون المدني، د. سليمان مرقس، ٣/ ١٧٣ .

إن العلاقة بينهما واضحة من خلال انعدام جدية الثمن وباعتباره ركناً كاملاً في العقد مما يترتب عليه عدم قيام بيع الوفاء، فالثمن له ثلاث صور: فهو إما أن يكون ثمناً صورياً، ويقصد به الثمن الذي يذكر في العقد لمجرد استيفاء العقد مظهره الخارجي، لا بقصد المطالبة به كلاً أو بعضاً(١). وإما أن يكون ثمناً تافهاً، وهو مبلغ من النقود يصل من التفاهة في عدم تناسبه مع قيمة المبيع إلى حد يبعث على الاعتقاد بأن البائع لم يتعاقد للحصول على مثل هذا المقدار التافه من الثمن، وإن كان قد حصل عليه فعلاً(٢).

أما الثمن البخس فهو الذي يقل كثيراً عن القيمة الكلية للمبيع، ولكن انصرفت إرادة البائع إلى قبضه فعلاً(٣)، ويجب عدم الخلط بين الثمن الصوري والتافه وبين الثمن البخس، فالنوعان الأولان لم تنصرف نية البائع إلى اقتضائهما من المشتري، مما يترتب عليه بطلان العقد لانعدام ركن فيه، أما في حالة الثمن البخس فإن عقد البيع ينعقد به(٤)، وهذا هو حال بيع الوفاء، فالثمن فيه لا يتعادل مع القيمة الكلية للمبيع إلا أنه ينطوي تحت درجة الثمن البخس الذي ينعقد به العقد. والسؤال الذي يعتمل في الذهن، لماذا لا يتناسب الثمن المدفوع في عقد بيع الوفاء مع القيمة الكلية للمبيع في هذا العقد؟

إن عقد بيع الوفاء ينطوي على شرط هو شرط الاسترداد، وهذا الشرط يعطي للبائع حقاً في مواجهة المشتري في بحر مدة الاسترداد، وهذا الحق لا بد أن يكون له مقابل، والمقابل يتمثل بدفع ثمن يقل عن الثمن الذي يدفع عن نفس المبيع فيما لو كان العقد خالياً من الشرط. وهو بهذا الاعتبار يتفق تماماً مع البيع بالتقسيط، فالأجل في هذا النوع من البيوع يكون له قسط من الثمن، وهذا هو شأن بيع الوفاء، فحق الاسترداد يكون له مقابل من القيمة الحقيقية من المبيع، وبالتالي، فإن عدم التعادل ما بين القيمة الحقيقية للمبيع والثمن المدفوع، لا تنهض سبباً لاعتبار بيع الوفاء عقد رهن حيازي.

---

(١) الوجيز في العقود المدنية، البيع-الإيجار-المقاولة، د. جعفر الفضلي، ص ٧١.

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني، د. عبدالرزاق السنهوري، ٤/ ٣٨٦،٣٨٧.

(٣) الوجيز في شرح العقود المسماة (البيع والإيجار)، د. سعدون العامري، ١/ ٩٠.

(٤) شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة (عقد البيع)، د. حسن علي الذنون، ص ١٠٧.

ثالثاً: إن تكييف بيع الوفاء بكونه عقد رهن حيازي لا يمكن أن يستقيم مع حقيقة جوهرية في العقد، وهي تحديد تبعة هلاك المبيع، من المعلوم أن عقد البيع ينقل الملكية من البائع إلى المشتري ، في حين أن عقد الرهن الحيازي لا ينقل الملكية، وإنما ينقل فقط الحيازة المادية للشيء من الراهن إلى المرتهن، باعتبار القبض ركناً في العقد . ويترتب على ذلك أن يد المرتهن على المرهون تكون يد أمانة لا تضمن إلا بالتعدي أو التقصير[١]، في حين أن بيع الوفاء تكون تبعة الهلاك فيه على المشتري لأنه مالك له[٢]. لكن ما هو المعيار الذي يمكن من خلاله تحديد تبعة الهلاك ؟ لقد حددت هذا المعيار المادة (٤٢٧) من القانون المدني العراقي حيث نصت في فقرتها الأولى على أن « ١- تكون اليد يد ضمان إذا حاز صاحب اليد الشيء بقصد تملكه، وتكون يد أمانة إذا حاز الشيء لا بقصد تملكه بل باعتباره نائباً عن المالك »، فهذا النص واضح الدلالة في أن نية التملك المقرونة بالحيازة هي المعيار الأساسي في تحديد تبعة الهلاك ، فالمرتهن يحوز المرهون باعتباره مجرد نائب عن المالك في الحيازة المادية للشيء، وباعتباره صاحب حق عيني تبعي هو حق الرهن الحيازي ، وبالتالي فإن يده تكون على المرهون يد أمانة[٣]، وهذا ما أكدته أيضاً المادة (١٣٣٦) من القانون المدني العراقي ، حيث نصت الفقرة الأولى منها على أنه « إذا هلك المرهون رهناً حيازياً أو تعيب قضاءاً وقدراً، كان هلاكه أو تعيبه على الراهن ». فيا ترى هل تكون يد المشتري في حالة بيع الوفاء يد أمانة ؟

إن يد المشتري في حالة بيع الوفاء لا يمكن أن توصف بأنها يد أمانة أو يد ضمان، والسبب أن يد المشتري على المبيع هي يد الملك[٤]. فإذا هلك المبيع في بحر مدة الاسترداد فإنه يهلك من ذمة المشتري، لا من منطلق أنه حائز للمبيع بنية التملك ، وإنما تُبنى تبعة الهلاك على أساس أن بيع الوفاء ناقل للملكية أي ملكية البدلين (المبيع والثمن) من البائع إلى المشتري ، فكيف يفسر تكييف بيع الوفاء بكونه عقد رهن حيازي، وتبعة هلاك المبيع تكون من ذمة المشتري ؟

---

(١) انظر: نص المادة (٤٢٧) والمادة (١٣٣٦) من القانون المدني العراقي .

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني، د. عبدالرزاق السنهوري، ٤ /١٤٨ .

(٣) انظر: الأمانة في المعاملات المالية، دراسة في الفقه الإسلامي والقانون المدني العراقي، د. ليلى عبد الله سعيد، ص١٧ .

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢ .

رابعاً: إن المشتري في بيع الوفاء لا يسأل عن ثمار المبيع إلا من اليوم الذي يعلن فيه البائع عن رغبته في استرداد المبيع أو في حالة رد الثمن ، في حين أن المرتهن في الرهن الحيازي يكون مسؤولاً عن الثمار المستوفاة منذ أن يتسلم المرهون[١] . وفي هذا الصدد يقرر المشرع العراقي إجراء مقاصة قانونية بين انتفاع المرتهن بالمرهون وبين الفوائد المستحقة من الثمن والمصاريف وغيرها[٢] .

خامساً: فإن سريان ميعاد الاسترداد في حق البائع، عند عدم استعمال حقه في الاسترداد، لا يمكن تصوره إلا إذا كان بيع الوفاء عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ ، وهو ما لا يمكن تصوره في التكييف الذي يرى أن العقد هو رهن حيازي[٣]، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن استعمال حق الاسترداد يكون متوقفاً على إرادة البائع لا المشتري ، في حين أن بيع المرهون في الرهن الحيازي يكون متوقفاً على أمرين: أولهما : حلول أجل الدين المضمون في الرهن الحيازي. ثانيهما: طلب المرتهن اتخاذ الإجراءات القانونية للتنفيذ على المرهون، ففي بيع الوفاء البائع هو الذي يستعمل حق الاسترداد ، في حين أنه في الرهن الحيازي المرتهن هو الذي يتقدم بطلب التنفيذ ، وما أبعد الاختلاف بينهما .

الاتجاه الثاني:

أما عن الاتجاه التشريعي الآخر الذي يرى أن بيع الوفاء بيع باطل، وهو موقف القانون المدني المصري والقانون المدني السوري ، فيلاحظ أن لكل منهما ظروفه وأسبابه، فالمشرع المصري كان موقفه متذبذباً بين مجيز ومبطل لهذا العقد نظراً للمشاكل العديدة التي واجهها من خلال التطبيق العملي ، الأمر الذي دفعه إلى تقرير بطلان عقد بيع الوفاء ، وإبطال التصرفات القانونية أمر غير محمود في التقنينات المدنية الوضعية ، إذ إن هذه التقنينات المدنية الحديثة تتجه نحو تقليص دائرة البطلان الى أضيق حد ممكن ، فالعقد الباطل يمكن أن تترتب عليه آثار مختلفة منها أصلية ومنها عرضية ، فالآثار الأصلية يرتبها القانون على العقد الباطل رغم أنه منعدم

---

(١) التأمينات العينية – دراسة تحليلية مقارنة لأحكام الرهن والتأمين والامتياز، حسين عبداللطيف حمدان، ص٥٧؛ العقود المسماة، شرح عقدي البيع والمقايضة، د. أنور سلطان، ص ٣١٠ .

(٢) للمزيد من التفصيل راجع نص المادة (١٣٤٠) من القانون المدني العراقي.

(٣) شرح قانون الموجبات والعقود المسماة (البيع)، زهدي يكن، ٧/١١٧ .

أصلاً، انطلاقاً من مبدأ حماية الوضع الظاهر واستقرار المعاملات، مثال ذلك: الوارث الظاهر، أما الآثار العرضية فهي تترتب على العقد الباطل، لا باعتباره تصرفاً قانونياً، وإنما باعتباره واقعة مادية، يرتب عليها القانون بعض الآثار العرضية(١).

ومن هذه الآثار العرضية نظرية تحول العقد ، وقد يثار التساؤل حول مدى إمكانية تطبيق هذه النظرية على عقد بيع الوفاء الباطل في كلا القانونين المدنيين المصري والسوري ؟

إن قوام هذه النظرية هو أن العقد الباطل قد يتضمن على الرغم من بطلانه عناصر عقد آخر ، يتم التحول إليه إذا توافرت عناصره، وانصرفت نية المتعاقدين إلى قبوله، لو أنهما تبينا بطلان العقد الأصلي(٢) . إن هذا الأثر يترتب بصورة عرضية على العقد الباطل؛ لأن المتعاقدين لم يقصدا بصفه أساسية التصرف الذي توافرت أركانه، وإن كانت إرادتاهما المحتملتان تتجهان إليه لو علما ما في التصرف الأصلي من عيوب(٣)، مثال ذلك: أن الكمبيالة التي لم تستوف شروطها وبخاصة ما تعلق منها بالشكل؛ تبطل باعتبارها كمبيالة، إلا أنها تتحول إلى سند عادي بالدين متى توافرت شروطه(٤).

وقد عرّف فقهاء الشريعة الإسلامية نظرية تحول العقد ونظرية انتقاض العقد ، فالفقيه ابن رجب الحنبلي يقرر في قواعده أنه إذا أعاره شيئاً واشترط عليه العوض؛ صح وانقلب العقد إلى قرض فيملكه بالقبض ، وإذا أجره الأرض بثلث ما يخرج منها؛ كان إجارة باطلة، وتحول العقد إلى مزارعة(٥)، ويشترط لقيام هذه النظرية توافر الشروط التالية:

١- بطلان العقد الأصلي . (٦)

---

(١) الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي ، د. عبد المجيد الحكيم وعبد الباقي البكري ومحمد طه البشير، ١/ ١٢٤ .

(٢) الوجيز في النظرية العامة للالتزام، د. غني حسون طه، ١/ ١٩٤ .

(٣) النظرية العامة للالتزام، د. توفيق حسن فرج، ١/ ٢٦١ .

(٤) الوجيز في مبادئ الالتزام، د. رمضان أبو السعود، ص٣١٧ .

(٥) القواعد في الفقه الإسلامي، الحافظ عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، القاعدة رقم(٣٨)، ص٥٠ .

(٦) تحول العقد في ضوء متطلبات التحول الاشتراكي، د. صاحب عبيد عبد الزهرة الفتلاوي، ص٣٨ وما بعدها.

٢- أن يتضمن العقد الباطل عناصر العقد الصحيح.[١]

٣- انصراف إرادة المتعاقدين المحتملة إلى العقد الصحيح.[٢]

علماً أنه ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار الوسيلة القانونية المستعملة لغرض إجراء التحول القانوني، فإذا كان القانون يحرم فقط الوسيلة التي اختارها المتعاقدان لتحقيق غاية مشروعة في ذاتها، فليس هناك ما يمنع التحول؛ لأن الغاية مشروعة، ويمكن تحقيقها عن طريق وسيلة أخرى مشروعة، أما إذا كانت الغاية غير مشروعة؛ فإن التحول يكون ممتنعاً بأية وسيلة[٣].

وعليه فإن تطبيق نظرية التحول القانوني على عقد بيع الوفاء في كلا القانونين المدنيين المصري والسوري يكون ممكناً؛ لأن البطلان المقرر هنا هو بطلان مطلق، فضلاً عن توافر شروط نظرية التحول .

أما عن المآخذ التي تؤخذ على بيع الوفاء ، والتي من أهمها أن المشتري يمتلك العين المبيعة بثمن يكون أقل من الثمن الذي يباع به الشيء عادة بيعاً باتاً ، فهذا ليس بالأمر الغريب، ذلك أن الشرط يكون له قسط من الثمن في العقد ، فعلى سبيل المثال : إن بيع العقارات السكنية والتي يشترط فيها البائع على المشتري البقاء في العقار المبيع لمدة سنة مثلا بعد البيع؛ فبقاء البائع في العقار هذه المدة لا يكون على سبيل الإباحة، وإنما يؤخذ هذا الشرط بعين الاعتبار عند تقدير القيمة الكلية للعقار ، وهذا هو شأن بيع الوفاء حيث إن المشتري يتوقع استرداد المبيع من قبل البائع خلال المدة المتفق عليها، مما يترتب عليه عدم ملكية المشتري للمبيع ، لذا فإنه يراعي في الثمن المدفوع الحق المتولد عن وجود شرط الاسترداد ، فعليه يكون الثمن المدفوع للبائع لا يوازي القيمة الفعلية للمبيع في حالة ما لو تم عقد البيع باتاً، لذا فإن هذه المآخذ على العقد لا تصلح سبباً لإعطاء هذا العقد وصف الرهن الحيازي أو وصف العقد الباطل .

---

(١) الموجز في النظرية العامة للالتزام، د. أنور سلطان، ١ / ١٩٠ .

(٢) الوجيز في مبادئ الالتزام، د. رمضان أبو السعود، ص ٢١٨ .

(٣) تحول التصرف القانوني، د. أحمد يسرى، ص ٢١٦ .

من ناحية أخرى، فإن القول بأن هذا العقد غالباً ما يستخدم كوسيلة للتحايل على بعض القواعد القانونية الآمرة، وهي بطلان شرط امتلاك المرتهن للشيء المرهون إذا لم يف الراهن بالدين، أو كونه وسيلة للتحايل على الأحكام القانونية الخاصة بتحديد الحد الأعلى للفائدة الاتفاقية ، إن الحالة الأولى يمكن معالجتها من خلال الجزاء الذي يقرره القانون في هذا الشأن، وهو ما فعله المشرع المصري تماماً بالنسبة لتعديل سنة ١٩٢٣م، حيث أشار إلى أنه إذا تبين أن بيع الوفاء يخفي رهناً عقارياً؛ فإن العقد يكون باطلاً، سواء باعتباره بيعاً وفائياً أو باعتباره رهناً حيازياً، ومن بعد فإن حق المشتري بدلاً من أن يكون حقاً عينياً أصلياً يتمثل بحق الملكية في بيع الوفاء الحقيقي، أو أن يكون حقاً عينياً تبعياً يتمثل بحق الرهن الحيازي المضمون بعين، يتحول إلى مجرد حق شخصي يتعلق بالذمة المالية للمدين وهو (البائع) .

أما عن الحالة الثانية الخاصة بالفائدة الاتفاقية ، فيستبين أن مجرد اشتراط المشتري على البائع أداء الثمن مع فوائده عند الاسترداد دليل على أن الثمن مجرد قرض، والعين جعلت تأميناً لسداد الدين، والجزاء المناسب في مثل هذه الحالة هو إبطال العقد رداً على القصد السيء للمتعاقدين، ومراعاة لأحكام الشريعة الغراء.

من العرض الآنف الذكر آن لنا أن نقول بأن وصف البيع الصحيح في هذا العقد أبين وأدق من وصف الرهن ، فأوجه التشابه بين بيع الوفاء والرهن الحيازي لا تكون سبباً مقنعاً وكافياً لإعطاء هذا العقد وصف الرهن الحيازي .

وعليه فإن التكييف الدقيق لهذا العقد لا يمكن أن يكون إلا نوعاً من أنواع البيوع الخاصة، مما يعطي الفرصة للاقتراح بإلغاء نص المادة (١٣٣٣) من القانون المدني العراقي، والسعي لصياغة وتنظيم هذا العقد باعتباره عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ، ووفق التنظيم الذي تم إعداده لهذا العقد في مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني العراقي لعام ١٩٤٥م.

الخاتـمة

نسجل في خاتمة هذا البحث جملة من النتائج والتوصيات :

أولاً : النتائج :

١- بيع الوفاء هو عقد بيع يحتفظ فيه البائع لنفسه بالحق في استرداد المبيع خلال مدة معينة مقابل رد أصل الثمن، والمصاريف التي تترتب على البيع، ومصاريف الإصلاحات الضرورية، والمصاريف التي زادت في قيمة المبيع بمقدار الزيادة المذكورة دون المصاريف الكمالية .

٢- كيّف المشرع العراقي بيع الوفاء باعتباره عقد رهن حيازي، خوفاً من انتفاع المشتري بالمبيع، ومن ثم الوقوع في الربا المحرم شرعاً، متأثراً بذلك بالمادة (١١٨) من مجلة الأحكام العدلية، وهي تمثل رأي المتأخرين من فقهاء الحنفية ، فإذا كان المشرع العراقي قد أجاز للدائن المرتهن أن يستولي على غلة العين المرهونة إلا أن هذا الاستيلاء لا يكون مجاناً ، وإنما يكون محسوباً من فوائد الثمن والمصاريف وأصل الدين ، حيث قرر المشرع العراقي إجراء المقاصة القانونية بين هذا الاستيلاء والفوائد وغيرها من المصاريف بموجب المادة (١٣٤٠) من القانون المدني العراقي، وهو بذلك يحاول التوفيق بين قواعد الشريعة الإسلامية والنظريات القانونية الحديثة، وقد أراد أن يكون أميناً على قواعد المذهب الحنفي ، إلا أنه أجاز الربا المحرم شرعاً واعترف به بصفته (فائدة) كما ورد في المواد ١٧١-١٧٦ منه. وكان الأجدر به أن يلغي هذه المواد القانونية المخالفة للشرع الحكيم.

٣- إن بيع الوفاء لا يمكن تكييفه عقد رهن حيازي، فهذا التكييف إذا كان يستقيم مع بيع الوفاء في بعض الجوانب إلا أنه لا يستقيم معه في الجوانب الأخرى، منها أن الحق المتولد عن بيع الوفاء بالنسبة للمشتري هو حق عيني أصلي يتمثل بحق الملكية ، في حين أن الحق المتولد عن عقد الرهن الحيازي هو حق عيني تبعي يتمثل بحق الرهن الحيازي ، وشتان ما بين الاثنين، فالحق الأول يخوّل المشتري عناصر حق الملكية من التصرف والاستعمال والاستغلال كافة، في حين أن

الحق الثاني لا يخوّل المرتهن إلا عنصر الاستعمال والاستغلال، وهو مضمونٌ بإجراء المقاصة بينهما، هذا من جانب. ومن جانب آخر، فإن كون الثمن لا يتناسب مع القيمة الكلية للمبيع لا تكون سبباً بذاتها لإعطاء هذا العقد وصف الرهن الحيازي؛ لأن حق الاسترداد يكون له مقابل من الثمن، شأنه في ذلك شأن البيع بالتقسيط حيث أن الأجل في هذا النوع من البيوع يكون له قسط من الثمن . لذا فإن عدم التعادل ما بين القيمة الحقيقية للمبيع والثمن المدفوع فيه ليس أمراً غريباً .

٤- بيع الوفاء في القانون المدني الفرنسي وقانون الموجبات والعقود اللبناني هو عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ ، أما في القانون المدني المصري والقانون المدني السوري فهو عقد باطل.

٥- يذكر شرط الاسترداد في نفس عقد بيع الوفاء، حتى يكون معلوماً للغير، إذ لو انعقد بيع الوفاء خالياً من الشرط الوفائي وقع العقد بسيطاً غير موصوف، ولا سبيل لتحويله إلى عقد موصوف بالاتفاق اللاحق على الشرط؛ لأن الاتفاق اللاحق للعقد على الشرط لا يعدو أن يكون وعداً بالبيع .

٦- إن بيع الاستغلال هو صورة خاصة لبيع الوفاء ، وهو عقد يشترط فيه البائع على المشتري أن يؤجر له المبيع وفاء طيلة فترة الاسترداد ، وهذا العقد مركب من عقدين هما بيع الوفاء وعقد إيجار، وهذا العقد - وباعتبار بيع الوفاء عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ - يعد عقداً صحيحاً، إذ إن الأجرة التي يأخذها المشتري هي بدل منفعة، وليست فوائد عن عقد قرض.

٧- إن حق البائع في بيع الوفاء خلال فترة الاسترداد لا يعدو أن يكون حقاً شخصياً إزاء المشتري، ولكنه يتحول إلى حق عيني عندما يعلن البائع عن رغبته بالاسترداد، وموجهاً بذلك إعذاراً رسمياً إلى المشتري يعلمه فيه برغبته في الاسترداد.

٨- لا وجه لما ذهب إليه البعض من الفقهاء بأن المشتري يملك المبيع ملكية معلقة على شرط فاسخ ، والبائع يملك المبيع ملكية معلقة على شرط واقف ، ذلك أن هذا التحليل يؤدي إلى نشوء حالة الشيوع بالنسبة إلى حق ملكية المبيع وفي حق كلّ من الطرفين، فضلاً عن أن العقد المعلق على شرط واقف هو عقد غير منعقد إلا عند تحقق الشرط الواقف .

٩- إن كثيراً من عقود بيع الوفاء تكون خالصة من شبهة الربا، وتقوم على أساس حاجة الناس في معاملاتهم، فالتحايل في العقود لا يكون مقتصراً على بيع الوفاء، وإنما يمكن أن يكون في أنواع أخرى من العقود.

ثانياً : التوصيات : نقترح على المشرع العراقي التوصيات الآتية آملين الأخذ بها :

١- لأهمية بيع الوفاء في الوقت الحاضر وحاجة الناس إليه أقترح إلغاء نص المادة (١٣٣٣) من القانون المدني العراقي، والتي اعتبرت بيع الوفاء عقد رهن حيازي، وإحياء المواد (٥٨٥ - ٥٩٥) من مشروع القانون المدني العراقي لعام ١٩٤٥م، والمنظمة لأحكام بيع الوفاء باعتباره عقد بيع صحيح معلق على شرط فاسخ، ويتم تنظيم هذا العقد ضمن أنواع البيوع الخاصة.

٢- تعديل نص المادة (٥٨٦) من المواد الواردة أعلاه، وتحديد مدة الاسترداد بثلاث سنوات بدلاً من خمس سنوات، على غرار قانون الموجبات والعقود اللبناني، إذ إن هذه المدة تنسجم مع أحكام هذا العقد، ولا سيما الاستثناء المتعلق بعقود الإيجار المبرمة بحسن نية من قبل المشتري خلال فترة الاسترداد، كما أن هذه المدة تتفق وأحكام المادة (١٠٥) من القانون المدني العراقي، والتي أشارت إلى أن عقد الإيجار إذا لم تتجاوز مدته ثلاث سنوات فإنه يندرج تحت مفهوم أعمال الإدارة المعتادة.

المصادر باللغة العربية بعد القرآن الكريم

أولاً – كتب الفقه الإسلامي واللغة العربية:

١– أحكام المعاملات المالية في المذهب الحنفي (عرض منهجي)، العقود الناقلة للملكية، محمد زكي عبد البر، ج١، الطبعة الأولى، دار الثقافة للطباعة والنشر، قطر، ١٩٨٦م.

٢– الأشباه والنظائر، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، تعليق عبد العزيز محمد الوكيل، مطابع سجل العرب، مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٨م.

٣– إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي المعروف بابن قيِّم الجوزية، ج٣، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٥م.

٤– الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، تعليق محمود أبو دقيقة، ج٢، بلا سنة طبع.

٥– بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ج٢، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٩٦٦م.

٦– البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن نجيم الحنفي، ج٦، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، بلا سنة طبع.

٧– بدائع الفوائد، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي المعروف بابن قيِّم الجوزية، ج٤، عُني بتصحيحه والتعليق عليه إدارة الطباعة المنيرية، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، بلا سنة طبع.

٨– بغية المسترشدين، عبد الرحمن بن محمد بن حسين بن عمر المشهور باعلوي، مطبعة دار إحياء الكتاب العربي، مصر، بلا سنة طبع.

٩– بيع العهدة بين مؤيديه ومعارضيه، عبد الرحمن عبد الله بكير، الطبعة الأولى، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٢م.

١٠– بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، ج٥، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م.

١١- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزّيلعي الحنفيّ، ج٥، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، بلا سنة طبع.

١٢- تحرير المجلة، محمد حسين آل كاشف الغطاء، ج١، ج٢، المكتبة المرتضوية ومطبعتها الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٦٠هـ .

١٣- التاج (الجامع للأصول في أحاديث الرسول)، منصور علي ناصف، الطبعة الثالثة، الناشر المكتبة الإسلامية، مطبعة دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٤- جامع الأحكام الشرعية، عبد الأعلى الموسوي السبزواري، الطبعة الثالثة، مطبعة الديواني، بغداد، ١٩٩٠م.

١٥- جامع الفصولين، محمود بن إسماعيل الشهير بابن قاضي سماوه الحنفي، ج١، الطبعة الأولى، المطبعة الأزهرية، ١٣٠٠ هـ .

١٦- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، ج٤، مطبعة عثمانية، بلا سنة طبع.

١٧- دُرَر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، ج ١، تعريب فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا سنة طبع.

١٨- السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج، أبو الطيب صديق بن خان الحسيني القنوجي البخاري، ج٦، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري وعبد التواب هيكل، إدارة إحياء التراث الإسلامي، مطابع الدوحة الحديثة، ١٩٨٥م.

١٩- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، ج٣، دار الحديث، القاهرة، ١٩٨٨م.

٢٠- سنن النسائي، بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، المجلد الرابع، ج٧، دار الحديث، القاهرة، ١٩٨٧م.

٢١- شرح المجلة، سليم رستم باز اللبناني، الطبعة الثالثة، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٩٢٣م.

٢٢- شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ج٢، دار الفكر، القاهرة، بلا سنة طبع.

٢٣- شرح المجلة، منير القاضي، ج١، الطبعة الأولى، القواعد الكلية، البيوع - الإجارة، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٤٩م.

٢٤- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ج١٢، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، ١٩٧٢م.

٢٥- ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، عدنان خالد التركماني، الطبعة الأولى، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٩٨١م.

٢٦- عقد البيع في الفقه الجعفري، حسين علي الحاج حسن، ج١، الطبعة الأولى، مطبعة دار التضامن، بغداد، ١٩٦٤م.

٢٧- الفتاوى الكبرى، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية، ج٣، قدمه حسين محمد مخلوف، راجعه أسعد سعيد أحمد، مطبعة العاصمة، القاهرة، ١٩٦٦م.

٢٨- الفتاوى الكبرى الفقهية، أحمد شهاب الدين بن محمد بدر الدين بن محمد شمس الدين بن علي نور الدين ابن حجر الهيتمي الشافعي المكي، ج٢، المكتبة الإسلامية، مصر، بلا سنة طبع .

٢٩- فقه الكتاب والسنة، البيوع والمعاملات المالية المعاصرة، محمد يوسف موسى، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، مصر ، ١٩٥٤م.

٣٠- فقه السنة، سيد سابق، المجلد الثالث، ج١١، ١٢، ١٣، ١٤، السلم والحرب -المعاملات، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.

٣١- الفروع، شمس الدين المقدسي: أبو عبد الله محمد بن مفلح، ج٤، الطبعة الثانية، ويليه تصحيح الفروع للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي ثم الصالحي الحنبلي، راجعه الأستاذ عبد الستار أحمد فرج، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢م.

٣٢- الفتاوى الهندية وبهامشه فتاوى قاضيخان والفتاوى البزازية، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٣- فقه الإمام جعفر الصادق، محمد جواد مغنية، ج٣، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٥م.

٣٤- الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مصطفى أحمد الزرقاء، ج١، المدخل الفقهي العام، الطبعة التاسعة، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، ١٩٦٧-١٩٦٨م.

٣٥- (قليوبي وعميرة) حاشيتا الإمامين الشيخ شهاب الدين القليوبي والشيخ عميرة على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي، جلال الدين المحلي، ج٢، القاهرة، بلا سنة طبع.

٣٦- القواعد في الفقه الإسلامي، الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٢م.

٣٧- كشف الخفاء ومزيل الإلباس مما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، ج٢، القاهرة، بلا سنة طبع.

٣٨- لسان العرب المحيط، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، إعداد وتصنيف يوسف خياط، (أ - ر)، دار لسان العرب، بيروت، بلا سنة طبع.

٣٩- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب، ج٤، وبهامشه التاج الإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق، مكتبة النجاح للطباعة والنشر، طرابلس، بلا سنة طبع.

٤٠- المعاملات في الشريعة الإسلامية والقوانين المصرية، أحمد أبو الفتح، الطبعة الأولى، مطبعة البسفور، مصر، ١٩١٣م.

٤١- المذاهب الفقهية في الرهن والشفعة ، إبراهيم دسوقي الشهاوي، الطبعة الأولى، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ١٩٦٤م.

٤٢- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة في الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ج٢، الطبعة

الأولى، تحقيق الأستاذ سعيد أحمد إعراب، الشيخ عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨م.

٤٣- الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، أحمد فراج حسين، الطبعة الأولى، الناشر مؤسسة الثقافة الجامعية، مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، بلا سنة طبع.

٤٤- مشايخ بلخ من الحنفية وما انفردوا به من المسائل الفقهية، محمد محروس عبد اللطيف المدرس، ج٢، الجمهورية العراقية، وزارة الأوقاف، دار إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧٩م.

٤٥- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، محمد مصطفى الشلبي، الطبعة الثالثة، مطبعة دار التأليف، مصر، ١٩٦٢م.

٤٦- المبسوط، شمس الدين السرخسي، ج١٣، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، بلا سنة طبع.

٤٧- مختصر أحكام المعاملات الشرعية (العقد)، علي الخفيف، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٤م.

٤٨- المدونة الكبرى، مالك بن أنس، المجلد الرابع، طبعة جديدة بالأوفست، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٧٠م.

٤٩- منهاج الصالحين، محسن الطباطبائي الحكيم، ج١، الطبعة العاشرة، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٠هـ.

٥٠- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الرسالة، الكويت، ١٩٨٣م.

٥١- المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي، ج٩، الناشر زكريا علي يوسف، مطبعة العاصمة، القاهرة، بلا سنة طبع.

٥٢- المغني، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلي، ج٣، مطبعة العاصمة، القاهرة، بلا سنة طبع.

٥٣- نظرية الشروط المقترنة بالعقد في الشريعة والقانون، زكي الدين شعبان، الطبعة الأولى، الناشر دار النهضة العربية، مطبعة دار الاتحاد العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.

٥٤- نيل المرام في شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن ياسين بن عبد الله، ج٤، الطبعة الأولى، شركة ومعمل مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، ١٩٨٥م.

ثانياً - الكتب القانونية :

١- أصول القانون، سعيد عبد الكريم مبارك، الطبعة الأولى، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٢م.

٢- أحكام قانون الإثبات المدني، عباس العبودي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٩١م.

٣- أحكام القانون المدني المصري (التأمينات الشخصية والعينية)، عبد الفتاح عبد الباقي، الطبعة الثانية، ١٩٥٤م.

٤- أحكام الالتزام - آثار الحق في القانون المدني الأردني، عبد القادر الفار، كلية الحقوق - الجامعة الأهلية، الطبعة الثانية، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٥م.

٥- أصول المعاملات، مصطفى الجمال وجلال علي العدوي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بلا سنة طبع.

٦- البيع في القانونين اللبناني والمصري، مصطفى الجمال، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٦م.

٧- التأمينات العينية - دراسة تحليلية مقارنة لأحكام الرهن والتأمين والامتياز، حسين عبداللطيف حمدان، الطبعة الثانية، مطبعة الأمل، بيروت، ١٩٨٨م.

٨- التأمينات العينية في القانون المدني (الرهن الرسمي - حق الاختصاص - الرهن الحيازي - حقوق الامتياز)، خميس خضر، الطبعة الأولى، مطبعة حسان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة، ١٩٨٢م.

٩- التأمينات الشخصية والعينية، سمير عبد السيد تناغو، مطبعة شركة الآت ولوازم المكاتب، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٦م.

١٠- الحقوق العينية الأصلية، دراسة في القانون اللبناني والقانون المصري، عبد المنعم فرج الصدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢م.

١١- الحقوق العينية (الحقوق العينية الأصلية -الحقوق العينية التبعية)، محمد طه البشير وغني حسون طه، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٢م.

١٢- دور المدة في العقود المستمرة، حسن علي الذنون، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٨م.

١٣- دراسات في القانون الروماني، عبد المجيد الحنفاوي، بيروت، ١٩٨٦م.

١٤- دروس في النظرية العامة للالتزامات، أحكام الالتزام، عبد الودود يحيى، مطبعة معهد الادارة العامة، المملكة العربية السعودية، ١٣١٤ هـ.

١٥- شرح القانون المدني المصري، أحمد فتحي زغلول، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٣م.

١٦- شرح القانون المدني في العقود، ج١، البيع والحوالة والمقايضة، أحمد نجيب الهلالي بك، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٩٢٤-١٩٢٥ .

١٧- شرح القانون المدني - عقود البيع والحوالة والمقايضة، أحمد نجيب الهلالي وحامد زكي، الطبعة الثالثة، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، ١٩٥٤م.

١٨- شرح قانون الموجبات والعقود - العقود المسماة (البيع)، زهدي يكن، ج٧، الطبعة الأولى، مطابع سميا، بيروت، ١٩٦٧م.

١٩- شرح القانون المدني، المجلد الأول، العقود المسماة، عقد البيع، سليمان مرقس، ج٣، الطبعة الرابعة، مطبعة عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٠م.

٢٠- شرح القانون المدني الجديد (الحقوق العينية العقارية)، شاكر ناصر حيدر، ج٢، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٣م.

٢١- شريعة حمورابي، عباس العبودي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٩٠م.

٢٢- شرح عقد البيع، عباس الصراف، الطبعة الأولى، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٥م.

٢٣- شرح أحكام عقد البيع، كمال ثروت الونداوي، الطبعة الأولى، مطبعة دار السلام، بغداد، ١٩٧٣م.

٢٤- شرح البيع في القوانين المصرية والفرنسية وفي الشريعة الإسلامية، محمد حلمي عيسى بك، مطبعة المعارف، مصر، ١٩١٦م.

٢٥- شرح القانون المدني الجديد - الموجز في التأمينات الشخصية والعينية، محمد كامل مرسي باشا، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٤٩م.

٢٦- شرح القانون المدني الجديد - العقود المسماة، محمد كامل مرسي باشا، ج٦، عقد البيع وعقد المقايضة، المطبعة العالمية، مصر، ١٩٥٣م.

٢٧- شرح أحكام عقد البيع، محمد لبيب شنب، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦١م.

٢٨- شرح القانون المدني السوري - العقود المسماة (البيع والمقايضة)، مصطفى أحمد الزرقاء، الطبعة السادسة، مطابع فتى العرب، دمشق، ١٩٦٥م.

٢٩- شرح قانون المرافعات المدنية العراقي رقم (٨٣) لسنة ١٩٦٩ المعدل، ممدوح عبد الكريم حافظ، ج١، الطبعة الأولى، مطبعة الأزهر، بغداد، ١٩٧٣م.

٣٠- شرح القانون المدني العراقي - العقود المسماة (عقد البيع)، حسن علي الذنون، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٩٥٣م.

٣١- العقود المسماة - شرح عقدي البيع والمقايضة، أنور سلطان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.

٣٢- عقد البيع، برهام محمد عطا الله، مؤسسة الثقافة الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٨٣م.

٣٣- العقود الشائعة أو المسماة (عقد البيع)، جاك يوسف الحكيم، مؤسسة خليفة للطباعة والنشر، دمشق، بلا سنة طبع.

٣٤- العقود المدنية الكبيرة - البيع والتأمين والإيجار، خميس خضر، الطبعة الأولى، الناشر دار النهضة العربية، مطبعة العمرانية، القاهرة، ١٩٧٩م.

٣٥- عقد البيع في التقنين المدني الجديد، سليمان مرقس ومحمد علي إمام، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٥م.

٣٦- عقد البيع في القانون المدني، عبد المنعم البدراوي، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٧م.

٣٧- القانون الروماني، صبيح مسكوني، الطبعة الأولى، مطبعة شفيق، بغداد، ١٩٦٨م.

٣٨- القانون المدني وأحكام الالتزام، عبد المجيد الحكيم و عبد الباقي البكري و محمد طه البشير، ج٢، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٠م.

٣٩- قانون عقد البيع في القانون المدني، محمود جمال الدين زكي، منشورات كلية الحقوق، جامعة الكويت، ١٩٧٤-١٩٧٥م.

٤٠- محاضرات في القانون المدني اللبناني (النظام العقاري في لبنان)، أميل أتيان، جامعة الدول العربية، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٥م.

٤١- الموجز في النظرية العامة للالتزام، أنور سلطان، ج١، مصادر الالتزام، دراسة مقارنة في القانونين المصري واللبناني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.

٤٢- الموجز في شرح القانون المدني - أحكام الالتزام، عبد المجيد الحكيم، ج٢، الطبعة الثالثة، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٧٧م.

٤٣- مصادر الالتزام (شرح مقارن على النصوص)، فريد فيتان، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٥٦-١٩٥٧م.

٤٤- موجز في القانون المدني المعمول به في البلاد السورية، محمد سعيد المحاسني، ج٢، مطبعة بابل، دمشق، ١٩٧٣م.

٤٥- النظرية العامة للالتزام، توفيق حسن فرج، ج١، مصادر الالتزام، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.

٤٦- النظرية العامة للالتزامات (مصادر الالتزام - أحكام الالتزام - إثبات الالتزام)، حسن علي الذنون، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٧٦م.

٤٧- نظرية التأمينات في القانون المدني الجديد، شمس الدين الوكيل، ج١، الطبعة الأولى، في النظم القانونية للتأمينات العينية (الرهن - الاختصاص - الامتياز)، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٦م.

٤٨- نظرية التأمين العيني في القانون المدني العراقي، عادل سيد فهيم، الطبعة الثانية، مطبعة حداد، البصرة، ١٩٦٩م.

٤٩- الوجيز في عقد البيع، إسماعيل غانم، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٦٣م.

٥٠- الوجيز في عقد البيع، توفيق حسن فرج، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.

٥١- الوجيز في العقود المدنية (البيع -الإيجار -المقاولة)، جعفر الفضلي، الطبعة الثانية، مكتبة دار الثقافة، عمان، ١٩٩٧م.

٥٢- الوجيز في مبادئ الالتزام، رمضان أبو السعود، الطبعة الثانية، مطابع سليم، الإسكندرية، ١٩٧٩م.

٥٣- الوسيط في الحقوق العينية الأصلية، رمضان أبو السعود، ج١، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦م.

٥٤- الوجيز في شرح العقود المسماة، سعدون العامري، ج١، البيع والإيجار، الطبعة الثانية، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٠م.

٥٥- الوافي في شرح القانون المدني، المجلد الأول، العقود المسماة، عقد البيع، سليمان مرقس، ج٣، الطبعة الخامسة، بتنقيح وتعضيد إبراهيم الخليلي، آيرني للطباعة، القاهرة، ١٩٩٠م.

٥٦- الوجيز في الحقوق الأصلية، صلاح الدين عبد اللطيف الناهي، ج١، حق الملكية في ذاته خصائصه وعناصره ونطاقه وقيوده، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، ١٩٦٠-١٩٦١م.

٥٧- الوجيز الوافي - مصادر الحقوق الشخصية - مصادر الالتزام (المصادر الارادية)، صلاح الدين عبد اللطيف الناهي، مطبعة البيت العربي، عمان، ١٩٨٤م.

٥٨- الوسيط في شرح القانون المدني - نظرية الالتزام بوجه عام - مصادر الالتزام، عبدالرزاق أحمد السنهوري، ج١، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

٥٩- الوسيط في شرح القانون المدني الجديد - نظرية الالتزام بوجه عام (الإثبات - آثار الالتزام)، عبد الرزاق أحمد السنهوري، ج٢، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

٦٠- الوسيط في شرح القانون المدني - العقود التي تقع على الملكية (عقد البيع والمقايضة)، عبد الرزاق أحمد السنهوري، ج٤، مطابع دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

٦١- الوسيط في شرح القانون المدني - التأمينات الشخصية والعينية، عبد الرزاق أحمد السنهوري، ج١٠، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠م.

٦٢- الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي، عبد المجيد الحكيم وعبد الباقي البكري و محمد طه البشير، ج١، مصادر الالتزام، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٠م.

٦٣- الوجيز في شرح قانون الإثبات، عصمت عبد المجيد، مطبعة الزمان، بغداد، ١٩٩٧م.

٦٤- الوجيز في العقود المسماة - عقد البيع، غني حسون طه، ج١، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٩-١٩٧٠م.

٦٥- الوجيز في النظرية العامة للالتزام، غني حسون طه، ج١، مصادر الالتزام، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧١م.

٦٦- الوجيز في الحقوق العينية التبعية، محمد طه البشير، الطبعة الثالثة، دار الحرية للطباعة والنشر، مطبعة الحكومة، بغداد، ١٩٧٤م.

ثالثاً - الموسوعات والأعمال التحضيرية:

١- الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية منذ إنشائها عام ١٩٣١م، حسن الفكهاني وعبد المنعم حسني، الإصدار المدني، ج٤، إصدار الدار العربية للموسوعات، القاهرة، ١٩٨٩م.

٢- مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض، فتيحة محمود قرة، الدائرة المدنية في خمس سنوات ٧٩-١٩٨٤م، ج١، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤م.

٣- الموسوعة الفقهية الكويتية، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ج٩، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٤– مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري، ج٤، إصدار وزارة العدل المصرية، القاهرة، بلا سنة طبع.

٥– مشروع القانون المدني العراقي لعام ١٩٤٥م، إصدار وزارة العدلية في الحكومة العراقية، مطبعة الحكومة، بغداد، ١٩٤٧م.

رابعاً – البحوث والتعليقات :

١– العقود والشروط والخيارات، أحمد إبراهيم بك، بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد، تصدرها كلية الحقوق بجامعة القاهرة، العدد الأول، السنة الرابعة، ١٩٣٤م.

٢– الرهن الوارد على غير الأعيان، حامد حسان حسين، بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد، تصدرها كلية الحقوق في جامعة القاهرة، في العددين الثالث والرابع، السنة الأربعين، ١٩٧١م.

٣– الشروط الشائعة في المعاملات وأحكامها في الشريعة الإسلامية والقانون، زكي الدين شعبان، بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد، تصدر عن كلية الحقوق بجامعة القاهرة، في العددين الثالث والرابع، السنة الخامسة والعشرين، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٧م.

٤– الأمانة في المعاملات المالية – دراسة في الفقه الإسلامي والقانون المدني العراقي، ليلى عبد الله سعيد، بحث منشور في مجلة الرافدين للحقوق، تصدرها كلية القانون في جامعة الموصل، العدد الأول، أيلول ، ١٩٩٦م.

٥– حقيقة البيع الوفائي – كصورة من البيوع الموصوفة أم كرهن حيازي، نشوان محمد سليمان الجادجي، بحث منشور في مجلة الرافدين للحقوق، تصدر عن كلية القانون في جامعة الموصل، العدد الأول، أيلول، ١٩٩٦م.

خامساً – الرسائل الجامعية :

١– تحول التصرف القانوني، أحمد يسري، رسالة دكتوراه، دراسة مقارنة للمادة (١٤٤) من القانون المدني المصري على أساس المادة (١٤٠) من القانون المدني الألماني، مطبعة الرسالة، مصر، ١٩٥٨م.

٢– خيار الشرط في الفقه الإسلامي (المذهب الحنفي)، شفيق أيوب، رسالة دكتوراه، جامعة الدول العربية – معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة، ١٩٦١م.

٣– تحول العقد في ضوء متطلبات التحول الاشتراكي،صاحب عبيد عبد الزهرة الفتلاوي، رسالة دكتوراه، قدمت إلى كلية القانون – جامعة بغداد، ١٩٨٦م.

٤– الرهن في الشريعة الإسلامية والقانون المدني العراقي – بحث مقارن، فرج توفيق الوليد، رسالة ماجستير، قدمت إلى كلية الشريعة جامعة بغداد، مطبعة القضاء، ١٩٧٣م.

سادساً – دوريات ومجموعات قضائية:

١– مجلة القضاء، تصدرها نقابة المحامين في العراق، العدد الرابع، في السنة الحادية والعشرين، ١٩٦٦م.

٢– النشرة القضائية، يصدرها المكتب الفني في محكمة تمييز العراق، العدد الرابع، السنة الرابعة، مطبعة الإدارة المحلية، بغداد، ١٩٧٣م.

سابعاً – القوانين:

١– القانون المدني الفرنسي لسنة ١٨٠٤م.

٢– التقنين المدني الأهلي المصري الملغي لسنة ١٨٨٣م.

٣– التقنين المدني المختلط المصري الملغي لسنة ١٨٧٥م.

٤– قانون تعديل التقنين المدني الأهلي والمختلط الملغي رقم (٤٩–٥٠) لسنة ١٩٢٣م.

٥– القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١م.

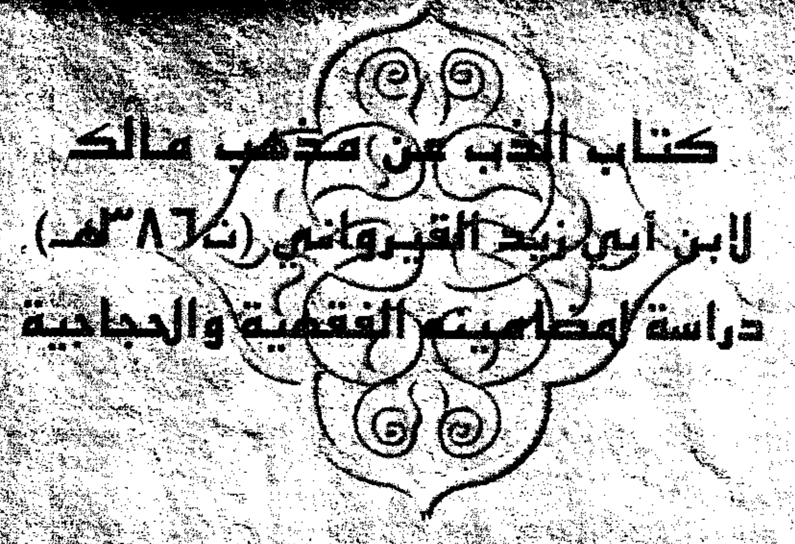
٦– قانون التسجيل العقاري رقم (٤٣) لسنة ١٩٧١م.

٧– قانون الاثبات العراقي رقم (١٠٧) لسنة ١٩٧٩م.

٨– قانون الملكية العقارية اللبناني الملغي رقم (٣٣٣٩) لسنة ١٩٣٠م.

٩– قانون الموجبات والعقود اللبناني رقم (٨٤) لسنة ١٩٦٩م المعدل.

١٠– القانون المدني السوري رقم (٨٤) لسنة ١٩٤٩م المعدل.



كتاب الذب عن مذهب مالك
لابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦هـ)
دراسة لمضامينه الفقهية والحجاجية

د. عبد الحميد بن محمد العلمي*

التعريف بالبحث

يهدف البحث إلى التعريف بكتاب «الذب عن المذهب» لابن أبي زيد القيرواني المالكي، ودراسة أهم المضامين المرتبطة بالفقه والحجاج.

وقد اقتضى منهج الدراسة أن يرتب القول فيه على مقدمة تليها مسألتان:

– أما المقدمة فتصدق على التعريف بالكتاب وعنوانه، وصحة نسبته إلى صاحبه ومنهجه فيه وسبب تأليفه وغير ذلك.

– وأما المسألة الأولى فيفرد الكلام فيها عن منهج ابن أبي زيد في سوق مادته العلمية.

– وأما المسألة الثانية: فيتقوم العمل فيها بترديد النظر في القضايا الفقهية والأصولية والحجاجية، ومنهج ابن أبي زيد في عرضها، وفيها وقع التنبيه على قدرة المالكية على إتقان فن الحوار وحسن الانتصار بما ثبت في هذه الصناعة عند أهل الاستبصار.

* أستاذ التعليم العالي في شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز/فاس – المغرب، ولد في المغرب سنة (١٣٦٩هـ/ ١٩٤٩م)، ونال درجة الدكتوراه من كلية الآداب والعلوم الإنسانية المذكورة سنة (١٩٩٦م) وكانت رسالته «منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي» وله عدة مؤلفات وبحوث منشورة.

المقدمة

الحمد لله، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد :

لما كان الإقدام على العلوم الشرعية من أجلّ الأمور شأناً، وأرفعها قدراً، فقد هيأ الله لها جماعة من العلماء، عملوا على بسط موادها، وتحرير قواعدها، فكتب لها الذيوع والانتشار على أيدي المحققين والنظار، سواء ببغداد والقاهرة، أم بغرناطة وقرطبة، أم بفاس والقيروان، التي أتشرف اليوم بالحديث عن أحد أعلامها وهو الإمام ابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ) من خلال كتابه: «الذب عن المذهب»[١].

ولست ممن يتوق في مثل هذا المقام إلى إقامة الحجة على إلمام المالكية بالصناعة الفقهية لعدم قيام المعارض من جهة، ولإجماع الحذاق عليه من جهة أخرى.

إلا أن اشتهارهم بتلك الصناعة أدى إلى نعتهم بالقصور في الأبحاث الحجاجية وقلة زادهم من المصنفات الأصولية.

لذا قامت ثلة من علماء المالكية بالدفاع عن المذهب والرد على مخالفيه منهم:

- أبو بكر بن اللباد القيرواني (ت٣٣٣هـ)[٢].
- أبو عبدالله محمد بن عمر بن الفخار الأندلسي (ت٤١٩هـ)[٣].
- يوسف الفندلاوي (ت٤٥٦هـ)[٤].
- أبو الوليد الباجي (ت٤٧٨هـ)[٥].

---

(١) مخطوط مصور عن ميكروفيلم من خزانة شيستربتي رقم(٤٤٧٥).

(٢) ألف كتاباً في الرد على الشافعي، تحقيق وتقديم د. عبدالمجيد بن حمدة.

(٣) ألف رسالة في الانتصار لأهل المدينة، مخطوط ـ ملكية خاصة ـ.

(٤) تحقيق د. أحمد البوشيخي.

(٥) له كتاب المنهاج في ترتيب أدلة الحجاج.

وإذا نحن أجلنا النظر في هذه الكتب وغيرها نجدها قد تضمنت من إللطائف الحديثية والتدقيقات العلمية ما ينهض شاهداً على تبوء مؤلفيها مواقع الريادة والانتصار، المعضدة بالنقول والآثار، فكانوا قدوة في تحرير المسائل الفقهية وردها إلى أصولها الكلية.

ومعلوم أن أمر هذا التحرير موقوف على مقدمة مسلمة في بابها لا تنتج معمولها إلا بعد التحقق بالعلوم القرآنية، والتضلع من آليات الاستدلال.

فكانت كتب الرد والانتصار مناسبة تجلّى بها الغامض، وانكشف الغطا، للموالف والمخالف، وقد وجدت في كتاب الذب ما ينهض شاهداً على ما نحن فيه، لذا اخترت أن أدرسه من خلال قضية متبوعة بمسألتين.

- أما القضية فتصدق على التعريف بالمخطوط وبمضامينه العلمية.
- وأما المسألة الأولى، فيفرد الكلام فيها عن منهج ابن أبي زيد في سوق مادته العلمية.
- وأما المسألة الثانية، فيتقوم العمل فيها بترديد النظر في القضايا الفقهية والأصولية والحجاجية.

فماذا عن القضية؟

القضية وتصدق على التعريف بالكتاب، وعنوانه، وصحة نسبته إلى صاحبه، وسبب تأليفه، وغير ذلك..

١- التعريف بالكتاب:

أصل هذا الكتاب مخطوط مصور عن نسخة ميكروفيلم بخزانة شستربتي بإرلندا رقم(٤٤٧٥) وتوجد نسخة مصورة منه بمكتبة قطر.

ويقع كتاب الذب في (٢٩٥) صفحة موزعة على ثلاثة أجزاء تضمنت نحو أربعين باباً.

وتشتمل كل صفحة على نيف وعشرين سطراً، كتبت بخط مغربي مقروء في الجملة، يتخللها في كثير من الأحيان بعض من الترقيع والتصحيح، مما يدل على عناية الجهة المالكة به.

والظاهر أن الكتاب لم يكمله صاحبه أو ناسخه، فمما ورد في آخر صفحة فيه: «وقد جلد عمر بن عبدالعزيز عبداً في القذف ثمانين»[١] تلتها في الصفحة الموالية رسالة في خلق القرآن والرد على المعتزلة لأبي يعقوب إسحق بن إبراهيم التميمي الكوفي[٢].

وناسخه هو محمد بن عبدالله بن محمد الأندلسي، تم له ذلك في شعبان من سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة[٣].

كما صار من ملكية الفقيه محمود شكري في ١٧ذي الحجة عام ١٢٩٥هـ.[٤]

٢- عنوانه:

لم تسعفني الصفحات الأولى من المخطوط بالتعرف على عنوان الكتاب، وقد عثرت عليه مثبتاً في موضعين منه بشيء من الاختلاف.

جاء في بداية الجزء الثاني:

«الذب عن مذهب مالك في شيء من أصوله، وبعض مسائل من فروعه، وكشف ما لبس به بعض أهل الخلاف، وجهله من مخارج الأسلاف»[٥].

وجاء في مستهل الجزء الثالث:

«الذب عن مذهب مالك بن أنس في غير شيء من أصوله، وبعض مسائل من فروعه. وكشف ما لبس به بعض أهل الخلاف، وجهل من مخارج الأسلاف»[٦].

وواضح أن قيد «الذب» في العنوان مشعر بتوجه صاحبه إلى بيان أصول الإمام، وما ينبني عليها من فروع، ورد دعوى المعترض في الخلاف، بما تيسر من مخارج للأسلاف.

(١) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٩٥ .
(٢) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٩٦ .
(٣) كتاب الذب عن المذهب، ١/٩٧ .
(٤) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٩٩ .
(٥) كتاب الذب عن المذهب، ٢/٩٨ .
(٦) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢١٠ .

٣- مؤلفه وصحة نسبة الكتاب إليه:

مؤلف الكتاب هو أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي زيد بن إسحق بن سعيد بن بلال المشهور بابن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة ٣٨٦هـ.

ولم يختلف المهتمون بالتراجم وسير الأعلام في نسبة الكتاب إليه، وقد ورد في نهاية الجزء الأول ما يثبت صحة هذه النسبة. جاء فيه:

«تم الجزء الأول بحمد الله وعونه، يتلوه في أول الجزء الثاني: القول في شهادة الصبيان لابن أبي زيد عبدالله القيرواني»[١].

وجاء في نهاية الجزء الثاني: «تم الجزء الثاني من كتاب الذب عن مذهب مالك للشيخ الفاضل أبي محمد عبدالله بن أبي زيد المالكي القيرواني»[٢].

وجاء في الجزء الثالث ما نصه:

«كتاب الذب عن مذهب مالك، تأليف أبي محمد عبدالله بن أبي زيد رضي الله عنه»[٣].

٤- تاريخ تأليفه:

يبدو أن كتاب «الذب» ألف في مرحلة متأخرة من حياة صاحبه، وقد بات من المؤكد أنه كتب بعد الفراغ من تحرير الرسالة والمختصر والنوادر والزيادات. يشهد لذلك نص المراسلة التي بعث بها محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي البصري إلى ابن أبي زيد القيرواني في شأن طلبه المتعلق بإجازته بكتابي المختصر والنوادر والزيادات، والمؤرخ بيوم السبت لتسع خلون من ذي القعدة سنة ثمان وستين وثلاثمائة[٤].

(١) كتاب الذب عن المذهب، ١/٩٧.

(٢) كتاب الذب عن المذهب، ٢/١٩٨.

(٣) كتاب الذب عن المذهب، ٢/٢١٠. وورد فيه أيضاً: سماع لمحمد بن عبدالله بن محمد بن يوسف الأندلسي لمحمد عتاب نفعه الله آمين.

(٤) نص المراسلة مثبت بعد الجزء الثاني مباشرة ص١٩٩ وما بعدها.

وكان من جواب ابن أبي زيد قوله:

«والكتاب المبسوط – أيد الله الشيخ – أقله إذا تم نحو الخمسين جزءاً إلى خمس وخمسين، المختصر من نحو ثلاثمائة، مع ما ضم إليه من الأطراف والفوائد مما استندر من الكتب، ولقبناه: «كتاب النوادر والزيادات على ما في المدوّنة وغيرها من الأمهات» وكتب هذا الكتاب في غرة شعبان من سنة تسع وستين وثلاثمائة»(١).

وفي كتاب الذب إشارة إلى أن الجزء الأول منه فرغ من تأليفه سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة(٢).

وأرى من نافلة القول أن أشير إلى أن المرحلة التي ألف فيها الكتاب كانت تسمح بمجاهرة المالكية بالدفاع عن مذهبهم، نظراً لقلة وطأة العبيديين، وتزايد الإحساس بالرد على شبه المخالفين.

٥– سبب تأليفه:

الواضح أن الفترة التي عاشها ابن أبي زيد كانت تمثل ذروة التحامل على المذهب المالكي عقيدة وفروعاً.

وإذا كنت لست بحاجة إلى بيان مظاهر هذا التحامل لتظافر الأدلة عليه، فتكفي الإشارة إلى أنه اتخذ أشكالاً وصلت في بعض الأحيان إلى اعتماد مبدأ المقارنة بين مالك وغيره – كالشافعي – للتنقيص من شأنه، وبيان فضل غيره عليه.

فكان أن شحذ المحققون العزائم للرد على هذه الشبه، وملاحقة أوجه فسادها، ومنهم ابن أبي زيد الذي أعرب في مستهل كتابه عن رغبته في الذب عن المذهب والانتصار له(٣). إلا أنه لم يفصح عمن قصد بهذا الرد، وإنما اكتفى بنعته بمصطلح الرجل الذي تكرر في الكتاب مائة وعشرين مرة تقريباً.

(١) نص الجواب مثبت بعد الجزء الثاني مباشرة ص٢٠٠ وما بعدها.
(٢) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٩٧.
(٣) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٣.

وبعد استقرائي لما يمكن أن أستعين به على معرفة هذا الرجل توصلت إلى الآتي :

أ- إنه ظاهري المذهب، يشهد لذلك تظافر نصوص أذكر منها :

- « ونحن نقول بمعاني الأخبار وبعللها وأنت لا تطالب العلل »(١).

- ومنها : « وأنت في أصولك تطالب اللفظ ولا تراعي العلل »(٢).

- ومنها : « لأن ذلك عندك من القياس، والقياس لا يجوز عندك »(٣).

- ومنها : « أحدهما : أن القياس باطل عندك »(٤) وغير هذا كثير(٥).

ب- إنه تحامل على الإمام مالك من خلال كتاب أشير إلى عنوانه في موطنين. قال ابن أبي زيد في أحدهما :

« وهذا مما قلنا إنه ترجم كتابه بـ« مسائل اختلف فيها مالك والشافعي »(٦).

وقال في الثاني : « وإن كنت ترجمت كتابك بمسائل اختلف فيها مالك والشافعي »(٧).

وإذا كان بعض الباحثين يرى أن كتاب « الرسالة » ألّف للرد على القاضي النعمان الإسماعيلي المتوفى سنة ٣٦٣هـ(٨)، وأن كتاب « الاستظهار » ألّف للرد على البكري الصقلي المتوفى سنة ٣٨٠هـ(٩).

---

(١) كتاب الذب عن المذهب، ١/٤٥ .

(٢) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٥٦ .

(٣) كتاب الذب عن المذهب، ٢/١٠٢ .

(٤) كتاب الذب عن المذهب، ٢/١٥٥ .

(٥) منها : « ولقد قصد داود بالرد أهل الرأي، ولم يقصد إلى مثل مالك في تمامه وإمامته » ١/٥ .
ومنها : « وليس بأصلك رد المسكوت عنه إلى المذكور » ١/٧٥ .

(٦) كتاب الذب عن المذهب، ١/٥٩ .

(٧) كتاب الذب عن المذهب، ٢/١٦٦ .

(٨) ذهب إلى هذا كل من الدكتور عبدالمجيد التركي، والدكتور صادق الخوني. محاضرات ملتقى ابن أبي زيد ص٥٧ وص٢٧٩ .

(٩) محاضرة : « موقف ابن أبي زيد من الصوفية والشيعة » للدكتور صادق الخوني - محاضرات الملتقى ص٢٦٩

فإن كتاب «الذب» ألف للرد على مجهول من الظاهرية، أرجح أن يكون أبا إسحق بن جابر أو أبا الحسن الحرزي، فكل منهما له كتاب في الخلاف[١].

وقد اطلعت على مخطوط في الموضوع لأحد معاصري ابن أبي زيد في الأندلس هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن الفخار المتوفى سنة ٤١٩هـ صاحب رسالة في الانتصار لأهل المدينة[٢] رد فيها على مجهول عينه بعضهم في ابن حزم الظاهري، وهو بعيد لتأخر وفاته عن ابن الفخار بنيف وعشرين سنة.

ويبقى في المسألة نظر يتجه إلى التساؤل عن إمكان تعلق الرد في الكتابين برجل واحد؟ أم هما رجلان من مذهب واحد؟ أم من مذهبين مختلفين؟

٦- منهج صاحبه:

تقدم في كلام سابق أن كتاب الذب ألف في خلافيات بعض الفروع الفقهية، والانتصار لها بما صح من أصول المالكية، والرد على المخالف بما لزم من الأدلة النقلية والعقلية، مع بيان ما صح من طرق الحجاج عند السادة الأسلاف.

وقد رتبه صاحبه وفق خطة منهجية تنم عن قدرة المتقدمين على الإلمام بما ظن أنه من اختراع المتأخرين.

ولست بالقادر على تتبع كل صغيرة ترجع إلى أمر ذلك المنهج، لذا رمت الاكتفاء بالحديث عنه من خلال مسألتين: إحداهما تتعلق بالعرض والأخرى بالمناقشة.

٦- ١- طريقة العرض:

سلك ابن أبي زيد في عرض مادته طريقة مطّردة تقوم على الآتي:

أ- تقديم دعوى المنكر وترجمتها في مسألة فقهية مركزة، مثاله قوله: «وأنكر هذا الرجل قول

---

(١) سبب ميلي إلى هذا الترجيح جاء نتيجة بحثي عن اسم الكتاب وصاحبه في كشف الظنون وذيله وهدية العارفين، فلم يرد له ذكر فيهما، إلا أن ابن النديم المتوفى سنة ٣٨٥هـ عرض للمُرَجَّحَين في فهرسته، ونبه على أنهما ألفا في الخلاف. الفهرست ٣٠٣.

(٢) مخطوط ملكية خاصة.

مالك إنه لا تجوز شهادة أحد الزوجين لصاحبه والأب والابن أحدهما للآخر»[١] وقوله: «مما أنكر هذا الرجل: قول مالك في الصداق الذي لا يكون أقل من ربع دينار»[٢].

ب- عرض حجج المخالف كما أوردها. وكان منطلقه في الاعتراض يقوم على التمسك بظواهر الكتاب والسنة، وما صح من نقل أو إجماع على شرطه. مثاله قوله: «واحتج بقول الله تعالى: ﴿ **فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ** ﴾[٣] وقال تعالى: ﴿ **أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً** ﴾[٤].

وأجاز النبي ﷺ النكاح على تعليم القرآن، وعلى خاتم من حديد، ولم تجتمع الأمة على حد لا يقصر دونه[٥].

ج- بيان النتيجة التي توصل إليها هذا المخالف:

كقوله: «فلما كان هذا جاز أن يكون صداقاً كلما تراضيا[٦] وقوله: «إذا كان يقبل فيما شهد به للأجنبيين فكذلك يقبل في شهادته لابنه ولأبويه وزوجته»[٧].

٦- ٢- طريقة المناقشة:

التزم ابن أبي زيد في منهج الرد على هذا الرجل طريقة علمية تقوم على البدء بتحرير محل النزاع، ثم إيراد الحجج مرتبة على وزان ما تقدم به المعترض، ثم رده عليها وَفْق الشكل الآتي:

أ- بحثه لأوجه دلالات النصوص المحتج بها، وهذا يقتضي مناقشة الرجل في ظاهريته.

ففهم اللفظ بحسب الظاهر لا يمنع من توارد الأفهام وتزاحم الاحتمالات لتعلقه بالقرائن والمساقات. مثاله قول ابن أبي زيد: «وهذا خلاف ظاهر الحديث... فليس في الحديث عند التأمل والإنصاف حجة لمخالفنا إلا أن يريد منا أن نجعل تأويله حجة ويمنعنا من تأويل مثله»[٨].

(١) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٦٥.
(٢) كتاب الذب عن المذهب، ٣/ ٢١١.
(٣) النساء، الآية: ٢٤.
(٤) البقرة، الآية: ٢٣٦.
(٥) كتاب الذب عن المذهب، ٣/ ٢١١.
(٦) كتاب الذب عن المذهب، ٣/ ٢١١.
(٧) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٦٦.
(٨) كتاب الذب عن المذهب، ٣/ ٢١٨.

ب- بحثه أسانيد النقول المحتج بها:

وهنا تتجلى ثقافته الحديثية وما يتصل بها من إلمامه بالروايات، وقدرته على معرفة الرجال ونقد الرواة. مثاله قوله: «وما ذكر هذا الرجل عن إبراهيم، فهذا الذي حكينا عن إبراهيم خلافه، والرواية التي ذكرت أثبت»(١). وقوله: «واحتج غير هذا الرجل بما روي عن عمرو بن عبيد عن الحسين... فعمرو بن عبدالله لا يحتج بروايته لفساد دينه. وقال يزيد بن هارون إنه يكذب»(٢).

ج- إيراده لأقوال السلف وما جرى به العمل في الأمصار:

وهذا وعد التزم به ابن أبي زيد في عنوان الكتاب، فعمل على تحقيقه في كل الأبواب والمسائل مثاله: «فهذا ما ذكره العلماء من صحيح الحديث، وعليه عمل الحكام في كل بلد، ومثل هذا كثير عن تابعي أهل المدينة وغيرهم وأهل العراقين والحرمين يكثر علينا ذكره»(٣).

د- مناقشة الرجل في طريقة استدلاله:

وذلك بالعمل على بيان أوجه الخلف والمناقضة فيها، مثال ذلك ما أورده في معرض حديثه عن شهادة الأقارب حيث قال: «وينبغي على وزانك أن تسالمنا في شهادة الأب لابنه إذ قلنا إنه لا يقطع في سرقة ماله، وتناظرنا في قطعه في هذه السرقة التي جعلتها أصلاً، فما الذي هو الأصل عندك: الشهادة أم السرقة؟»(٤).

ومن الأوجه التي اعترض بها على فساد طريقته:

- أخذ الرجل لظواهر الألفاظ على مقتضى تأويله الخاص(٥).

(١) كتاب الذب عن المذهب، ٣/ ٢٢٠.

(٢) كتاب الذب عن المذهب، ٣/ ٢٣٢.

(٣) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٧١.

(٤) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٧٠.

(٥) كتاب الذب عن المذهب، ٣/ ٢١٨.

- خروجه عند الحاجة عن مقتضى أصول مذهبه[١].

- احتجاجه بعدم الدليل أو بجهله له[٢].

هـ- استدراكه عليه ببعض ما لم يأت به:

وفيه تعريض بجهل الرجل، وعدم تمكنه من النصوص، واقتصاره على الضعيف من النقول[٣].

ولا يفوتني أن أذكر هنا أن ما التزم به ابن أبي زيد من موضوعية في العرض والمناقشة، لم يمنعه من إعرابه عن الانتصار لإمام مذهبه، ومما يساعد على بيان هذا الانتصار: رده على الرجل دعوى تقليد مالك لأبي حنيفة رضي الله عنهما، قال: «وقوله: إنه أخذ ذلك من قول أبي حنيفة، فلعمري، لقد وافقه أبو حنيفة في هذا، وأما أن يأخذ مالك قوله من أبي حنيفة فهذا بعيد، وكان بعيداً أن يأخذ الحديث عن الكوفيين، فكيف من أبي حنيفة؟ قال مالك: لم يأخذ أولونا عن أوليهم فكذلك آخرونا»[٤].

هذا عن المضامين التقديمية. فماذا عن المضامين العلمية؟

---

(١) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢١٩.

(٢) كقوله: «فليس جهله لمن قال ذلك من السلف حجة» ٣/٢٢٦. وقوله: «فليس يدعي مخالفي أن عنده نصاً يرفع الكفارة عن المخطئ في قاتل الصيد» ٢/١٠٧.

(٣) كقوله: «ومما روى مما لم يذكر هذا الرجل عن أشعث عن الشعبي أنه أجاز شهادة الأب لابنه... ولنا عن الشعبي خلافه» ١/٧٢.

(٤) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٢١.

المضامين العلمية

إن الحديث عن مضامين الكتاب يستدعي قراءة متأنية لكل ما ورد فيه، ثم العمل على جرد ما يتحقق به مفهوم تلك المعطيات، وتصنيفها ومحاولة ربطها بما يشكل خطة المنهج عند مؤلفه.

وواضح أن ما ورد في العنوان مشعر بأهم تلك المضامين، فقيد «الذب» فيه ينصرف إلى حماية الفقه المالكي والانتصار لأصوله، وبيان قواعد الحجاج المرتبطة بالخلاف، وما ينتج عن ذلك من التذكير بآداب الاستدلال عند الأسلاف.

وقد سلك ابن أبي زيد في تأليفه طريقة محكمة تقضي بالتوجه إلى تحرير الفروع الفقهية وربطها بأصولها الكلية، والتنصيص على حجيتها من الكتاب والسنة النبوية.

وسأعرض لهذه المضامين مسترشداً بما ورد في العنوان مرتبة كالآتي:

١- المضامين التقديمية:

وطّأ ابن أبي زيد لمؤلفه بمقدمة علمية تضمنت مسألتين مهمتين:

- إحداهما: تتعلق ببيان مفهوم الظاهر.

ناقش فيها الرجل في جنس ما احتج به على مالك لأنه رام في كتابه نعت الإمام بترك الظواهر والتعلق بالمؤولات.

فذكر أن الظاهر بحكم احتماله لمعنيين هو في أحدهما أظهر يقتضي القول بإمكان تطرق التأويل إليه. وليس بلازم ألا يحتمل إلا وجهاً واحداً على شرط هذا المناظر. جاء في كتاب «الذب»: «وإن ما تعلق هو به من ظاهر القرآن والسنة لا يحتمل غير قوله، لأن ذلك الظاهر عنده لا يحتمل غير الوجه الذي ذهب إليه، والشافعي وغيره من المختلفين يرون أن الظاهر محتمل لقول المختلفين»[١].

---

(١) كتاب الذب عن المذهب، ١/٤.

والنتيجة أن ما تعلق به هو من باب التحكم الذي لا يرضى في شؤون المناظرة!...

وقد عضد ما ذهب إليه بنماذج مستفيضة من اجتهاد الصحابة وتأويلاتهم[١] وعقب عليها بقوله: «وإذا كان لابد من التأويل، فتأويلهم مع المشاهدة أولى من تأويل المتأخرين»[٢].

– المسألة الثانية:

تحدث فيها عن فساد تحامل الرجل على مالك، وترجيح مذهب الشافعي عليه فقال: «وإن كنت أفصحت بخلافك لنا وسكت عن خلافك في ذلك للشافعي كأنك داجنت أصحابه وسالمت متبعيه. وهذا من اللعب»[٣].

ثم أخبر في موطن آخر أن تعلق الشافعي بظاهر الحديث لا يدل على عدم أخذه بالمعاني ورفض القول بالعلل، كما لا يدل على ترك مالك العمل بالظواهر وما يستفاد من دلالة الألفاظ. فقال: «وإن رضيت لهم مسالكه في اتباع الحديث فارض بها لنفسك قبلهم فإن الشافعي يقول معنا بالمعاني وظاهر الكتاب، وربما نقل ظاهر اللفظ إلى معنى تناوله، وإذا اختلف حديثان تأول لكل واحد معنى بتأويل قد يخالف فيه إذا لم يعلم الناسخ، فإن ضاق عنه التأويل اتبع أقواهما في الرواية باجتهاده. فإذا لم يمكن ذلك اتبع أشبههما بالكتاب»[٤].

وانتهى إلى أن الرجل ناقض أصله في الانتصار للشافعي بدليل أنه أكثر الناس خلافاً له «فما الذي خصصت به الشافعي في اتباع الحديث دون غيره، وأنت تراه يتأول في تغيير الظاهر وتعليل الأخبار وترك ما ترك منها بتأويل يظهر له ولغيره من المعاني في ذلك ما هو أقوى عنده في أدلته»[٥].

---

(١) منها إلحاقهم حد الخمر بحد القذف «وأول من شبهه به علي بن أبي طالب عند مشورة عمر للصحابة فرأوا ذلك من شبيهه»، الذب ١/٦.

(٢) كتاب الذب عن المذهب، ١/١٤.

(٣) كتاب الذب عن المذهب، ١/٨. ولعل سبب تعاطف الظاهرية مع الشافعي هو ما أثر عنه من ميله إلى التمسك بنصوص الحديث، والعمل بمقتضى دلالته الظاهرة.

(٤) كتاب الذب عن المذهب، ١/١٢.

(٥) كتاب الذب عن المذهب، ١/١٨، وقال في نفس الصفحة: «وأنت أكثرهم للشافعي خلافاً في معاني اتباعه للحديث».

وهذا نفس ما ذهب إليه ابن الفخار في رسالة الانتصار الملمح إليها حيث بيَّن فساد دعوى الرجل في انتصاره للشافعي بما ظهر من مخالفته له[1] فهل بالإمكان اعتبار هذا التوافق قرينة أخرى على أن المقصود بالرد واحد؟

ولم تخل مقدمة ابن أبي زيد من الإشارة إلى فضل مالك رحمه الله وعلمه وإمامته واشتهاره بين أهل وقته بحفظ الحديث والإلمام بعلومه.

٢- المضامين الفقهية:

ضمّن ابن أبي زيد كتابه «الذب» نحو أربعين باباً، ترجم لكل منها بمسألة فقهية هي مجموع ما أورده الرجل في مواطن الرد على الإمام مالك، وهاك هذه الأبواب مرتبة حسب أجزاء الكتاب:

أ- الجزء الأول: ويضم ثمانية أبواب هي:

- باب في أحكام الطهارة وولوغ الكلب.
- باب في أحكام الرضاع وما يتعلق به.
- باب في الرشد وما يتصل به.
- باب في إقرار المريض.
- باب في شهادة العبد والقانع وولد الزنا.
- باب في شهادة أحد الزوجين لصاحبه والأب والابن أحدهما للآخر.
- باب في نكاح المريض.
- باب في طلاق المريض.

(١) الانتصار لأهل المدينة لابن الفخار ص٢ وص٧.

ب- الجزء الثاني : ويضم ثلاثة عشر باباً هي :

- باب في شهادة الصبيان .
- باب في المحرم يقتل الصيد خطأ .
- باب في نكاح العبد بغير إذن سيده والمرأة بغير إذن وليها .
- باب في إعطاء المرأة لزوجها من زكاتها .
- باب في العبد يباع لغرماء المفلس أو الميت .
- باب في وطء أمة الابن .
- باب الحكم في الزنديق .
- باب في الأب يتزوج بمال ولده أو يعتق منه .
- باب في اعتصار الأب ما وهب لابنه .
- باب في المطلقة ثلاثاً هل يحلها زوج نصراني .
- باب في طلاق أهل الكتاب أو نكاحهم أو إحصانهم .
- باب في طلاق المشرك .
- باب في الطلاق قبل النكاح .

ج- الجزء الثالث : ويضم سبعة عشر باباً هي :

- باب أقل ما يكون صداقاً .
- باب وطء الصغير الكبيرة .
- باب فيمن قذف صغيرة أو مجنوناً .
- باب في أحكام الاستهلال .

- باب في القاتل يعفى عنه يجلد ويحبس، وفي دية المعاهد وفي الولي يطلب الدية في العمد ويأبى ذلك القاتل.

- باب فيمن أوصى بزكاة حلت عليه.

- باب في التي تنكح في العدة فيفرق بينهما فتأتي بولد، هل تنقضي به العدة؟

- باب فيمن قال: إن لم أكن من أهل الجنة فامرأته طالق.

- باب في امرأة المفقود.

- باب فيمن قال لزوجته: أنت علي حرام.

- باب في الطلاق قبل البناء.

- باب في المطلق يرتجع زوجته وهي لا تعلم.

- باب في قضاء ذات الزوج في مالها.

- باب في التظاهر من الأمة.

- باب في ظهار العبد للأمة.

- باب في رضاع المرأة ولدها.

- باب في عدة الأمة.

وبإمعان النظر في مواضيع هذه الأبواب يتضح أنها مست في مجملها فقهاً كثيراً وعلماً غزيراً يناسب مكانة ابن أبي زيد في إرساء دعائم المدرسة المالكية. عالجها - رحمه الله - بما أوتي من حصافة في الفهم، وجودة في القريحة، وقدرة على الرد والإقناع.

وإذا كانت مصنفاته ناطقة بقوة حضوره في الأبحاث الفقهية فإن الذي ميز عمله في كتاب «الذب» هو أنه عمد إلى عرضها بما تقوم به الحجة على المعترض. وشتان بين أن يقدم الفقه للموالف على جهة البسط والتقرير، وبين أن يقدم للمخالف على جهة الإقناع والتبرير.

٣- المضامين الأصولية :

يناسب أن أتحدث هنا عن المضامين الأصولية لسببين :

- أحدهما : يتعلق بالتزام ما ورد في عنوان الكتاب، فقد جاء ذكر الفقه مرتبطاً بالأصول لتوقف أمر الأول على العلم بالثاني .

- والثاني : يرجع إلى أن بسط القول في الأصول يقتضي الكلام عن الأدلة الإجمالية .

وقد تطلب الدفاع عن فقهيات مالك العمل على بيان مصادرها، والتنصيص على أصولها والانتصار لحجيتها . وهذا ما رامه ابن أبي زيد في مؤلفه . وبعد استقرائي لأمهات هذه الأصول، وجدتها كثيرة يمكن تقديمها كالآتي :

أ- الأصول النقلية :

لم يخالف ابن أبي زيد غيره في اعتبار القرآن والسنة والإجماع من المصادر المتفق عليها في التشريع، لذلك تقيد بالرجوع إليها مرتبة في مواطن الاستثمار . جاء في كتاب « الذب » : « فجعلنا عقوبته في ذلك ضرب مائة وحبس سنة بدليل كتاب الله سبحانه، وما بلغنا عن رسول الله ﷺ، وعن الخلفاء وغيرهم من السلف »[١] .

وأرى من نافلة القول أن أشير هنا إلى أن تعامله مع السنة النبوية تميز بشدة احتياطه في سوقها، وكثرة تعلقه باتصال سندها ونقد رواتها . وهذا يدل على أن تألقه في المباحث الفقهية لا يقل عن جهوده في المباحث الحديثية .

وإذا كنت لا أشك في سعة اطلاعه على السنة، وأنه « خلل كتابه الجامع . . . بعشرات الأحاديث . . بلغت مائة وتسعين حديثاً »[٢] وأن له كتاباً دوَّن فيه مروياته الحديثية، وأنه يوجد بعضه في مكتبة المتحف البريطاني »[٣] .

---

(١) كتاب الذب عن المذهب، ٣ / ٢٣٤ .

(٢) محاضرة : عناصر الهوية العلمية لابن أبي زيد رحمه الله . لفضيلة الشيخ عبدالرحمن خليف . محاضرات الملتقى ص٣٤ .

(٣) رقم (٨٨٨٠) . محاضرات الملتقى ص٣٤ .

فإني أنبه على أنه لم يلتزم فيما سبق ذكرَ الأحاديث موصولةً بأسانيدها، رغبة في الاختصار[١].

أما في كتابه هذا فقد تقيد تقيداً مطرداً بإيراد السند، وحرص على ذكر رجاله ونقد رواته.

فمما رواه متصلاً إلى النبي ﷺ قوله: «حدثنا أبو بكر محمد أخبرنا يحيى بن عمر قال: أخبرنا ابن وهب قال: أخبرنا أسامة بن زيد قال: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «لا يقتل مؤمن بكافر»[٢].

ومما رواه متصلاً إلى الصحابي قوله: «أخبرنا إبراهيم بن محمد بن المنذر قال: أخبرنا أبي، قال: أخبرنا علي بن عبدالعزيز قال: أخبرنا أحمد بن يونس قال: أخبرنا زهير، قال: أخبرنا داود ابن أبي هند قال: حدثنا عكرمة عن ابن عباس: كان يقول: «الضرار في الوصية من الكبائر»[٣].

وهكذا كان دأبه في أخذه بالنقول، لذا كثر اعتماده على أقوال السلف من الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة وغيرهم، جاء في كتاب «الذب»: «وقد روى نحوه ابن عباس عن النبي ﷺ وهو قول السلف ثابت عن غير واحد من الخلفاء وغيرهم من الصحابة ومن التابعين، وهو قول الفقهاء السبعة وغيرهم من تابعي أهل المدينة يكثر علينا ذكرهم»[٤].

ومن مظاهر قدرته على نقد رجال السند ومعرفة أحوال الرواة قوله: «واحتج غير هذا الرجل بما روي عن النبي ﷺ.. فهذا حديث واه لا حجة في ظاهره لو ثبت»[٥]. وقوله: «فعمرو بن عبدالله لا يحتج بروايته لفساد دينه. وقال يزيد بن هارون إنه يكذب»[٦].. والأمثلة على هذا كثيرة يضيق المقام بذكرها.

---

(١) محاضرات الملتقى، ص٣٥.
(٢) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٣٤.
(٣) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢١٢.
(٤) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٤١.
(٥) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢١٦.
(٦) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢١٦.

ومما يمكن إلحاقه بالأدلة النقلية: عمل أهل المدينة وقول الصحابي وشرع من قبلنا[١] وقد ورد لها ذكر كثير لا سيما في مواطن الاستنباط وسَوْق أوجه الاستدلال.

ب- الأدلة العقلية:

نبه ابن أبي زيد في غير موطن من كتابه على أهمية العقل في فهم موارد النقل[٢] ووجه حديثه عنه بأن أصول مالك لا تعارض العمل بالاستدلال[٣]. ومن الأدلة الراجعة إلى هذا القبيل:

العمل بالقياس المبني على رعي العلل وتفاريق الإمارات[٤]، والأخذ بالمصالح[٥]، ولحظ مجاري الاستحسان الذي عرَّفه بما لم أقف على مثله عند غيره فقال:

«وهذا وجه من الاستحسان وهو التوسط في القول عند تعلق الفرع بغير أصل واحد في التشبيه وهذا غير بعيد»[٦].

وسد الذرائع[٧]، واعتبار العادة وما جرى به العمل[٨]، والحكم بالأغلب من الأمور عند الحاجة والضرورة[٩].

كذلك أثار عند عرض هذه الأصول موضوع المقاصد التي ميَّز فيها بين ما يرجع إلى جهة الشارع، وبين ما يرجع إلى جهة المكلف.

---

(١) ينظر قوله في عمل أهل المدينة في الذب ٢ / ٢٢١ وفي قول الصحابي ٣ / ٢٨٦ وفي شرع من قبلنا ٣ / ٢٨٥

(٢) جاء في كتاب الذب ٢ / ١٥٠ «أن من الدلائل الواضحة حجج العقل».

(٣) كتاب الذب عن المذهب، ٣ / ٢٢٦.

(٤) كتاب الذب عن المذهب، ١ / ٤٧.

(٥) سواء كانت خاصة كقوله: «والنظر بالمصلحة له» ١ / ٣١. أم عامة كقوله: «مع ما فيه من المصلحة العامة» ٣ / ٢٣٦.

(٦) كتاب الذب عن المذهب، ٣ / ٢٢٢.

(٧) كتاب الذب عن المذهب، ١ / ٤٨ جاء فيه: «وكذا جرت الأصول في منع الذرائع».

(٨) كقوله: «فالعرف الجاري بين الناس مأخوذ مرجوع إليه في كثير من الأحكام» ٣ / ٢٨٣.

(٩) كقوله: «ألا ترى أنه تجري كثير من الأحكام بالدلائل وبالأغلب من الأمور للضرورة، ومن الحكم بالأغلب: قبول دعوى المرأة في الوطء إذا خلا بها زوجها» ٢ / ١٠٤.

ومعلوم أن قصد الشارع من وضع هذه الشريعة هو محافظته على الضروريات الخمس التي لا يستقيم أمر عمارة الأرض، وعبادة الله إلا بها. المحافظة على كلي النفس التي قال عنها: «فإذا عفا الولي عن حقه بعوض أو بغير عوض، بقي حق الله، وفي إقامة حق الله صلاح للعباد لإقامة التناهي عن الفساد»[١].

كما تجلت رغبته في الأخذ بمقاصد المكلف من خلال حديثه عن الحيل والذرائع ومراعاة الخلاف، واحتياطه في اعتبار النوايا، والأخذ بالتهم في التصرفات إذا كثر القصد إليها[٢].

٤- المضامين الحجاجية:

المعلوم من مذهب ابن أبي زيد أنه كان لا يروم الجدل، وكان ينهى أصحابه عن المناظرة والخلاف. قال ناصحاً أحد طلبته: «وإن قضى الله عنك فريضتك، ورمت طلب العلم، فإن عوفيت من دخول العراق فهو أسلم لك؛ وإن دخلته، فاحذر ثم احذر خلطة أهل الجدل»[٣].

ولما كانت طبيعة الكتاب تكتسي طابع الرد والانتصار، فقد عمد مؤلفه إلى ترتيبه وفق ما يتطلبه أسلوب المناظرة والحجاج، فأبان عن قدرته عن إلمامه بالعلوم النقلية والعقلية، وقوة عارضته في درء الشبهة وإقامة الحجة.

وأول ما يطالعنا فيه التزام صاحبه بمصطلحات هذا الفن، فقد ورد فيه ذكر لألفاظ: المناظرة، والمسالة، والحجة، والدليل، والصحة، والفساد[٤]. كما أثار في ثناياه قضايا لم تحدد مسمياتها إلا على أيدي المتأخرين، كمسألة المشاركة في الدليل، والقلب، والقول بالموجب، والمصادرة على المطلوب[٥]. وسأعرض لبعض ما يجلي هذه المضامين من خلال الأمور الآتية:

---

(١) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٣٥.

(٢) كتاب الذب عن المذهب، ١/٦٨.

(٣) كتاب الذب عن المذهب، ٢/٢٠٦.

(٤) ومثاله قوله: «وينبغي على وزانك أن تسالمنا في شهادة الأب لابنه.. وتناظرنا في قطعه في هذه السرقة التي جعلتها أصلاً فما الأصل عندك الشهادة أم السرقة؟» ١/٧٠.

(٥) مثال قوله: «فإن فرقت بينهما لمعنى كان ذلك المعنى هو دليلنا على منعه من جميع أحكام النكاح» ٢/١٠٤ وتنظر: أمثلة أخرى في كتاب الذب، ١/٩٣ ... و٢/١٠٦.

أ- التزامه مبدأ الحوار الافتراضي:

لأن به يتم حصر الصور، والإتيان على المفترضات، مثل قوله: «فإن قلت: اجعل لها الميراث في الثلث، قلت: هذا أفسد، لأنه يصير وارثته ترث من بعض المال دون بعض، وليس هذا من الأصول، وربما استغرق الصداق الثلث فيصير لا ميراث لها»[١].

ومثاله أيضاً: «ويقال له: إذا كان المريض له أن ينكح عندك مطلقاً كما كان له ذلك في الصحة. فهل تبيح له أن يتزوج بأكثر من صداق المثل في المرض كالصحيح؟ فإن قال لا. قيل: وليتم ذلك؟ والله سبحانه لم يفرق عندك بين ما أطلقت من النكاح وبين مريض وصحيح»[٢].

ب- منازعته الرجل في جنس ما احتج به:

إن الناظر في اعتراض المخالف على الإمام مالك يجدها قائمة على نعته بتجاوز الظواهر والتعلق بالمآلات. لذلك نازعه ابن أبي زيد في:

- مفهوم هذه الظواهر:

فذكر أن قيد الظهور فيها لا يمنع من تطرق التأويل إليها، وبين أن «ما يتعلق هو به من ظاهر القرآن والسنة لا يحتمل غير قوله لأن ذلك الظاهر عنده لا يحتمل غير الوجه الذي ذهب إليه»[٣]. وهذا خلاف ما هو مقرر عند الأصوليين.

- مؤاخذته عليه بعدم تقيده بدلالة الظاهر:

مثاله قوله: «ومن خالفنا يجيز ذلك للغني، وهذا خلاف ظاهر الحديث وليس في ظاهره أيضاً تعليم السورة، وإنما ظاهره أنه زوجه إياها بما معه من القرآن»[٤].

---

(١) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٧٦.

(٢) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٧٧.

(٣) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٤.

(٤) كتاب الذب عن المذهب، ٣/ ٢١٨.

ثم أنكر عليه بعض مظاهر هذا الخروج وسأله: «لم جعلت بعض الخطاب على ظاهره وبعضه خاصاً»[١].

- تأويل المعارض لا يعتبر حجة إذا وجد عند الخصم ما يدفعه:

مثاله: «فليس في الحديث عند التأمل والإنصاف حجة لمخالفنا، إلا أن يريد منا أن نجعل تأويله حجة ويمنعنا من تأويل مثله»[٢].

ج- مطالبته بالدليل في مواطن الدعوى:

وقد سلك في هذا الأمر طرقاً منها:

- بيان خلو الدعوى عن الدليل، مثاله: «فليس يدعي مخالفي أن عنده نصاً يرفع الكفارة عن المخطئ في قاتل الصيد»[٣] ومثاله: «ففيم الإجتماع الذي ادعيت أنه لا يحكم لأحد إلا بما ذكرت؟»[٤]

- بيان أن جهل المعارض بالدليل لا يعتبر حجة مثاله: «فليس جهله لمن قال ذلك من السلف حجة»[٥].

- بيان إمكان المشاركة في الدليل: وصورته أن يحتج المناظر على خصمه بجنس ما احتج به لتقرير مسألته. ومثاله: «فإن فرقت بينهما لمعنى كان ذلك المعنى هو دليلنا على منعه من جميع أحكام النكاح»[٦]. ومثاله أيضاً: «إن ما احتج به من هذه الآيات نحن أسعد بالتعلق بها»[٧].

---

(١) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٨٥.

(٢) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢١٨.

(٣) كتاب الذب عن المذهب، ٢/١٠٧.

(٤) كتاب الذب عن المذهب، ٢/١٠٤.

(٥) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٢٦.

(٦) كتاب الذب عن المذهب، ٢/١٠٤.

(٧) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢١١.

د- اعتراضه عليه بفساد طريقته:

وقد عدَّ عليه من أوجه هذا الفساد الشيء الكثير مثاله:

- خروجه عن مقتضى النصوص وتعلقه بما لا يجوز عنده مثل قوله: «ومن عجائب الأمور معارضة وقعت لهذا الرجل، وذلك قوله: ويلزم من قال هذا أن يحكم فيمن قتل مؤمناً خطأ بما يحكم فيمن قتله متعمداً كما ساوى بينهما في قاتل الصيد، وهذا مما يخجل قائله لو درى ما يقول. وهل لأحد بعد النصوص أن يخرج عنها؟»(١).

- لجوؤه إلى القياس رغم ظاهريته:

وليس من أصول المناظرة أن تلزم خصمك بما لا تقول به، وكثيراً ما كان يعمد هذا الرجل إلى الاحتجاج بالقياس ومفهوم المخالفة رغم أنه من التمسكات الفاسدة عنده. جاء في كتاب «الذب»: «وليس بأصلك رد المسكوت عنه إلى المذكور»(٢) وجاء فيه:

«فنقول لهذا الرجل: ألزمتنا القياس وهو باطل عندك، ثم ألزمتنا أن نقيس شيئاً على ما لا يشبهه»(٣).

والظاهر أن تكلفه في إقامة الحجة قد يشغله عن التمسك بما هو مؤصل في مذهبه، لذلك ذكره ابن أبي زيد أنه بين خيارين لابد له من أحدهما فقال: «ولا مخرج لك إلا بمخالفة جميع العلماء، أو الرجوع إلى قولنا»(٤).

هـ- استدراكه عليه ببعض ما لم يحتج به والرد عليه:

لعل مما يعين على بيان سعة إطلاع ابن أبي زيد وقوته الحجاجية إتيانه ببعض الأدلة التي فات الخصم أن يأتي بها، ثم معارضتها بما هو أقوى. مثال ذلك قوله: «وما روي مما لم يذكر هذا

(١) كتاب الذب عن المذهب، ٢/١١٥.

(٢) كتاب الذب عن المذهب، ١/٧٥.

(٣) كتاب الذب عن المذهب، ٣/٢٢٣.

(٤) ١/٩٣.

الرجل عن أشعث عن الشعبي أنه أجاز شهادة الأب لابنه والرجل لامرأته، ولم يَجز شهادة الابن لأبيه، ولا المرأة لزوجها. فهذا أشعث بن سواد وليس الحداني، وهذا ضعيف، ولنا عن الشعبي خلافه: حدثنا محمد بن عثمان قال: حدثنا محمد بن أحمد، قال: حدثنا الأنصاري قال: حدثنا عبدالله قال: حدثنا أبو معاوية عن عاصم عن الشعبي قال: «أدنى ما يجوز من الشهادة، شهادة الزوج لأخيه»[١].

هذا تمام القول عن كتاب «الذب عن المذهب» لابن أبي زيد القيرواني، وعن مضامينه العلمية قدمتها مشفوعةً بأطراف من الأدلة النقلية والعقلية، وما ينبني على ذلك من التزام المصطلحات الحجاجية.

وعسى أن يكون ما قدم في الباب مجلياً لجهود المدرسة المالكية في التعريف بأصول المناظرة وقواعد الحوار، ورحم الله القاضي عبدالوهاب البغدادي إذ قال: «...إن ربيعة ومالكاً رضي الله عنهما فرعا التفريعات ونبهانا على طريقة الحجاج»[٢].

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

(١) كتاب الذب عن المذهب، ١/ ٧٢. ومثاله أيضاً: «واحتج غير هذا الرجل بما روى عن عمرو بن عبيد عن الحسين أنه قال: إذا تحرك وعلم أن الحركة من الحياة ورث. فعمرو بن عبيد لا يحتج بروايته لفساد دينه. وقال يزيد بن هارون إنه يكذب». ينظر الذب، ٣/ ٢٣٢.

(٢) شرح العقيدة للقاضي عبدالوهاب، ص٧٧.

نماذج من المخطوط

نماذج من المخطوط

نماذج من المخطوط

أهم المصادر والمراجع المعتمدة

١- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.

٢- الذب عن المذهب: مخطوط مصور عن ميكروفيلم من خزانة شستربتي رقم(٤٤٧٥).

٣- فتح الباري، شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني.

٤- الرد على الشافعي لابن اللباد القيرواني، تقديم وتحقيق الدكتور عبدالمجيد بن حمدة.

٥- الفهرس لابن النديم، (ت٣٨٥).

٦- الانتصار لعمل أهل المدينة لابن الفخار (ت٤١٩) مخطوط ملكية خاصة.

٧- انتصار الفقير السالك للفندلاوي (ت٤٥٦)، تحقيق الدكتور أحمد البوشيخي.



نظرة في أسلوب النداء «ودلالة يا ليت اللغوية»

د. فريد محمود العمري*

التعريف بالبحث

إن قيمة الدراسة النحوية التطبيقية هذه آتية من أهمية الجوانب الوظيفية للمستويات النحوية المتعددة، خاصة فيما يتعلق بالقضايا العامة التي صادفت اهتماماً واسعاً نظراً إلى دورانها على ألسنة المتكلمين عموماً.

وأسلوب النداء، ومنه (يا ليت) كان واحداً منها، حيث خلصت الدراسة إلى أن المركب (يا ليت) ربما يحمل دلالة زمانية أكثر من أي شيء آخر.

واتبعت هذه الدراسة منهجاً يعتمد على استقراء الشواهد النحوية المتعلقة به، ومحاولة قراءة الملحوظات المشتركة التي تجمعها، وتحليلها تحليلاً لغوياً ونحوياً يفضي إلى نتائج محددة.

* عضو هيئة التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب والعلوم في جامعة الشارقة، ولد في كفر أسد / محافظة إربد في شمال الأردن، حصل على شهادتي البكالوريوس في اللغة العربية، والماجستير في اللغة والنحو من جامعة اليرموك الأردنية، وشهادة الدكتوراه في التخصص نفسه من الجامعة اللبنانية، وله عدد من البحوث.

تحليل الرموز الواردة في البحث

م : مبتدأ.

خ : خبر.

ف : فعل.

ج : جملة.

ر : رابط بين عمليتين إسناديتين.

ع : عنصر.

فا : فاعل.

م.ف : مركب فعلي.

م.س : مركب اسمي.

ج.س : جملة اسمية.

ج.ف : جملة فعلية.

ش.ج : شبه جملة.

ح.ن : حرف ناسخ.

ف.ن : فعل ناقص، أو ناسخ.

مفع : مفعول، أو فضلة.

$\emptyset$: عنصر محذوف.

= : يكافئ، يماثل.

$\longleftarrow$: يتكون من، يعطي.

- - - - - - : حيز مكاني لمحذوف في الرسم المشجر.

مقدمة

لا يكاد كتاب نحو متخصص يخلو من الحديث على أسلوب النداء، وهو حديث يعدد أدوات النداء، ومعانيها، أو مواضع المنادى الإعرابية إن كانت منصوبة أو (مبنية على الضم) في محل نصب، إلى آخر الكلام الذي بات يعرفه جل المهتمين بتدريس النحو العربي، وقد عالجت بعض كتب البلاغة الأساليب العربية ومنها أسلوب النداء، واستخرجت منه الجوانب البلاغية، ومعاني أدواته ودلالاتها المستفادة منها بحسب السياقات الواردة فيها، وضمت إليها ما صار يعرف بنداء الحرف، مثل: (رب، ليت).

وقد لاحظ الدارس الحالي بوصفه أحد متكلمي العربية، وواحداً من المهتمين بلغة العرب والباحثين فيها، أن المركب الندائي (يا ليت) يجري على ألسنة الناس كثيراً، فلفت ذلك انتباهه من حيث كثرة الاستعمال، والغاية المطلوبة، فكان لا بد للتساؤل أن يتحول إلى اهتمام، والاهتمام أن يتحول إلى بحث واستقصاء؛ للوصول إلى نتائج حقيقية قد ترضي على الأقل صاحبها، فهذا الاستعمال لا يمكن أن يأتي عفو الخاطر، أو لغير ما غرض مقصود في ذهن الناطقين بهذا المركب.

وعليه فقد تناول البحث هذا الموضوع بنوع من المنهجية المحدثة؛ غايتها الأولى إعادة لفت الأنظار إلى هذا النوع من الاستعمال، وغيره مما يشبهه، ثم محاولة الوصول إلى تفسير لغوي علمي لهذه الظاهرة على الرغم من أنها بحثت كثيراً فيما مضى؛ فاتخذ البحث الجانب الوصفي التحليلي التطبيقي من الأساليب الحديثة في البحث النحوي، مركزاً على استبطان المعاني العميقة التي قد يرومها المتكلم، مدللاً على ثراء هذا المنهج الذي لا يختلف في كثير مما أتى به عما قدمه الدرس النحوي العربي قديماً، وكذا الدرس البلاغي.

وقد اتخذ البحث – عدا هذه المقدمة، والخاتمة من بعد – ثلاثة محاور، أو أقسام؛ للوصول إلى الغرض المنشود:

القسم الأول: الحديث عن النداء، تعريفه، وبعض أحكامه عند القدماء والمحدثين.

القسم الثاني: تقديم رأي في النداء، والمقصود منه.

القسم الثالث: نقد وتحليل للقضية مدار البحث.

كل ذلك مشفوعاً بجداول ورسوم مشجرة تحاول توضيح المقصود وتبصير القارئ بما تم بحثه أولاً بأول؛ ليقترن الكلام بالصورة وفي ذلك بعض فائدة مرتجاة.

القسم الأول

النداء، وأحكامه

تعريف النداء

لغة: أن تدعو غيرك ليقبل عليك، واشتقاقه من (ندى الصوت) التي من معانيها: بُعْده (الصوت)، يقال: إن فلاناً أندى صوتاً من فلان، إذا كان أبعد صوتاً منه، و(ناداه، مناداة، ونداء) إذا صاح به [١]. وهو توجيه الدعوة إلى المخاطب، وتنبيهه للإصغاء، وسماع ما يريد المتكلم، أو هو طلب الإقبال بالحرف (يا) أو أحد إخوته، والإقبال قد يكون حقيقياً، وقد يكون مجازياً يراد به الاستجابة كما في نحو (يا الله) [٢].

وفي الاصطلاح: طلب الإقبال، أو تنبيه المنادى، وحمله على الالتفات بأحد حروفه، أو إنه «ذكر اسم المدعو بعد حرف من حروف النداء» [٣].

---

(١) لسان العرب، مادة (ندى)، وابن القطاع، كتاب الأفعال ٣/ ٢٧٦.

(٢) النحو الوافي ٤/ ١.

(٣) الكتاب ٢/ ١٩٩، وما بعدها. وانظر: المقتضب ٤/ ٢٣٣-٢٣٥، وهمع الهوامع ٣/ ٣٥، ٣٦. وعروس الأفراح – شروح التلخيص ٢/ ٣٣٣.

عند النحاة القدماء

حذف الفعل

أجمع النحاة قديماً على أن المنادى على اختلاف أنواعه منصوب بفعل محذوف وجوباً، تقديره «أدعو»، أو «أنادي». وهو إما أن يكون منصوباً لفظاً، أو منصوباً على المحل [١].

ويقول ابن يعيش: «...منه المنادى لأنك إذا قلت يا عبد الله فكأنك قلت: يا أريد، أو أعني عبد الله، ولكنه حذف لكثرة الاستعمال، وصار «يا» بدلاً منه، ولا يخلو من أن ينتصب لفظاً أو محلاً» [٢].

حذف حرف النداء والمنادى

ويقول ابن مالك في ألفيته:

وغيرُ مَندوبٍ، ومُضْمَرٍ، وما ... جا مستغاثاً قد يُعرَّى فاعلما

ويوضح ابن عقيل هذا، فيقول:

«لا يجوز حذف حرف النداء مع المندوب، نحو: «وازيداه»، ولا مع الضمير، نحو: «يا إياك قد كفيتك»، ولا مع المستغاث، نحو: «يا لزيد»، وأما غير هذه فيحذف معها الحرف جوازاً، فنقول في «يا زيد أقبل» «زيد أقبل» [٣].

---

(١) الكتاب ٢/١٨٣.

(٢) شرح المفصل ١/١٢٧، ويمكن تتبع ذلك وغيره عند كل من المبرد في المقتضب ٤/٢٠٢،٢٠٤. والإنصاف في مسائل الخلاف ١/٣٢٦،٣٢٧، وهمع الهوامع ٣/٣٢، وحاشية الصبان ٣/١٤١.

ويقول ابن هشام: وأقول المنادى نوع من أنواع المفعول، وله أحكام تخصه؛ فلهذا أفردته بالذكر، وبيان كونه مفعولاً به قولك: «يا عبد الله»، أصله (يا أدعو عبد الله)، فيا حرف تنبيه، وأدعو فعل مضارع قصد به الإنشاء لا الإخبار، وفاعله مستتر، وعبد الله مفعول به ومضاف إليه، ولما علموا أن الضرورة داعية إلى استعمال النداء كثيراً أوجبوا فيه حذف الفعل اكتفاء بأمرين: أحدهما: دلالة قرينة الحال، والثاني: الاستغناء بما جعلوه كالنائب عنه، والقائم مقامه وهو «يا» وأخواتها. شرح شذور الذهب ص٢١٥، وانظر: شرح قطر الندى ص٢٠٢.

(٣) شرح ابن عقيل ٢/٢٥٧،٢٥٨.

هذا من حيث حذف أدوات النداء، أما بالنسبة للمنادى ففي شرح المفصل ما نصه: «اعلم أنهم كما حذفوا حرف النداء لدلالة المنادى عليه، كذلك، أيضاً «قد يحذفون المنادى» لدلالة حرف النداء عليه، ومن ذلك قولهم: «يا بؤس لزيد» والمراد «يا قوم بؤس لزيد»، فبؤس رفع بالابتداء، والجار والمجرور خبره، وساغ الابتداء به وهو نكرة لأنه دعاء، ومثله: «يا ويل لزيد»، و«يا ويح لك» فيما حكاه أبو عمرو»[١].

ومن هذا نستطيع أن نفهم ما جاء في التنزيل، وما جاء في الأثر من كلام العرب من عدم ذكر منادى محدد بعينه، فيما ظن أنه التفات إلى أسلوب آخر هو غير النداء – بالضرورة طبعاً.

وقد ورد في القرآن الكريم كثير من هذه الأمثلة خالية من ذكر اسم صريح بعد أداة النداء، قال تعالى:

﴿يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[٢].

﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾[٣].

﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾[٤].

﴿يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾[٥].

﴿يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾[٦].

﴿وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾[٧].

---

(١) شرح المفصل ٢/ ٢٤.

(٢) سورة القصص، الآية ٧٩.

(٣) سورة يس، الآيتان ٢٦، ٢٧.

(٤) سورة الزخرف، الآية ٣٨.

(٥) سورة الفجر، الآية ٢٤.

(٦) سورة النساء، الآية ٧٣.

(٧) سورة الكهف، الآية ٤٢.

﴿ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا ﴾ [١].

﴿ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً ﴾ [٢].

﴿ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ ﴾ [٣].

﴿ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا ﴾ [٤].

﴿ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولاْ ﴾ [٥].

﴿ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [٦].

﴿ يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ ﴾ [٧].

أما ما جاء على لسان العرب شعراً، فمما ورد فيه « ليت » حيث إنها وردت بعد أداة النداء مباشرة ما يلي :

يا ليت بعلك في الوغى   مُتقلِّداً سيفاً ورمحا [٨]

يا ليت أمَّ العَمْرِ كانت صاحِبي   مكانَ مَنْ أشْتى على الرَّكائِب [٩]

يا ليتنا قد ضَمَّنا سَفينَه   حتى يعودَ الوَصْلُ كَيَّنُونَه [١٠]

---

(١) سورة مريم، الآية ٢٣ .

(٢) سورة الفرقان، الآية ٢٧ .

(٣) سورة الحاقة، الآية ٢٥ .

(٤) سورة النبأ، الآية ٤٠ .

(٥) سورة الأحزاب، الآية ٦٦ .

(٦) سورة الأنعام، الآية ٢٧ .

(٧) سورة الحاقة، الآية ٢٧ . وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص٦٥٥ .

(٨) الإنصاف في مسائل الخلاف، الشاهد رقم (٣٩٥)، ٢ / ٦١٢ .

(٩) المصدر نفسه، الشاهد رقم (١٩٧)، ١ / ٣١٦ .

(١٠) المصدر نفسه، الشاهد رقم (٤٩٢)، ٢ / ٧٩٧ .

كذلك ورد الشاهد الآتي:

يا ليتني كنتُ صَبِيّاً مُرْضَعاً تَحْمِلُني الذَّلْفَاءُ حَوْلاً أكْتَعا (١)

وذكر ابن هشام الشواهد التالية:

يقول أبو العتاهية «إسماعيل بن قاسم»:

فيا ليتَ الشبابَ يعودُ يوماً فأخْبرهُ بما فعلَ المَشيبُ (٢)

ويقول رؤبة العجاج:

إذا كنتُ في العقيق راتِعاً يا ليت أيامَ الصِّبا رَواجعا (٣)

وقال آخر:

مرَّت بنا سَحَراً طيرٌ فقلتُ لها: طُوباك، يا ليتني إيَّاك، طُوباك (٤)

وورد كذلك الشاهد التالي:

يا ليتني وأنتِ يا لميسُ في بلد ليس به أنيسُ (٥)

لقد اتفق علماء اللغة على حرفية «ليت»، بينما نراهم يختلفون في حرفية (رب) (٦) التي دخل عليها حرف النداء غير مرة في المأثور العربي (٧)، ويتجلى هذا الاختلاف في إنصاف

(١) شرح ابن عقيل الشاهد رقم (٢٨٩)، ٢/٢١٠.

(٢) مغني اللبيب، الشاهد رقم (٥٢١)، ٢٨٢-٢٨٣.

(٣) المصدر نفسه، الشاهد رقم (٥٢٢).

(٤) المصدر نفسه، الشاهد رقم (٥٢٣).

(٥) همع الهوامع، الشاهد رقم (١٦٧٩)، ٥/٢٩٢.

(٦) الإنصاف في مسائل الخلاف ٢/٨٣٢-٨٣٤.

(٧) ورد النداء بالأداة «يا» متبوعاً بالحرف «رب» في عدد من الشواهد المنقولة عن العرب الأوائل، فذكر ابن هشام الشاهدين:

فيا رب يوم قد لهوت وليلة بآنسة كأنها خط تمثال

مغني اللبيب الشاهد رقم (٢٢١)، (١٨٠).

وقالت هند أم معاوية بن أبي سفيان: =

الأنباري؛ حيث يعترض عدد من النحويين على حرفيتها (رُبَّ)، ويعدونها من الأسماء ذاكرين حججهم وبراهينهم على كلا الأمرين، ولم يذكروا أنها من الأسماء؛ لأنها نوديت « دخل عليها حرف النداء »، فموضوع لحوقها بحرف النداء ليس وارداً ضمن حججهم في إثبات اسميتها، فلعلها تكون أقرب إلى الحرفية – إن لم تكن حرفاً – منها إلى الاسمية. ومن هنا نستطيع الدخول إلى موضوعنا، وهو نداء (يا ليت)، وهو أكثر ما خُصَّ أو عُنِيَ بنداء، أو دخول أداة النداء « يا ». إذ دخلت على الحرفين (ليت، ورُبَّ) متقدمة عليهما، فكيف وضح النحويون أسلوب النداء في هذا النطاق؟

ذكرت في بداية حديثي ما قاله شارح المفصل حول جواز حذف المنادى لدلالة حرفَ النداء عليه. ويقول أيضاً: « ويجوز أن يكون (يا) هنا تنبيهاً لا للنداء فلا يكون ثم مدعو محذوف،

= يا رب قائلة غداً يا لهف أم معاوية

المصدر نفسه، الشاهد (٢٣٦)،(١٨٣).

وورد كذلك الشاهد التالي:

قال ضمرة بن ضمرة النهشلي:

ماويَّ يا رُبَّتماغارةٍ شعواءَ كاللَّذْعةِ بالمِيْسمِ

الإنصاف، الشاهد رقم (٥٩)، ٢ / ١٠٥، شرح ابن عقيل، الشاهد رقم (٢١٦)، ٢ / ٣٤ .

وورد الشاهد التالي:

يا رب مثلك في النساء غريرة بيضاء قد متعتها بطلاق

المقتضب ٤ / ٢٨٩ . شرح المفصل ٢ / ١٢٦ .

وورد ما قاله عمرو بن قميئة:

يا رب من يبغض أذوادنا رُحْن على بغضائه واغتدين

المقتضب ١ / ١٧٩ . شرح المفصل ٤ / ١١ .

وورد الشاهد الآتي أيضاً:

يا رب سار بات ما توسدا إلا ذراع العنس أو كف اليدا

شرح المفصل ٤ / ١٥٢ . همع الهوامع ١ / ٣٩ .

وقد ذكر أحدهم الشاهد الآتي:

يا رب غابطنا لو كان يطلبكم لاقى مباعدة منكم وحرمانا

المقتضب ٤ / ٢٨٩ .

وما بعدها كلام مبتدأ» [١] ويضيف ابن عقيل مؤكداً: وتحذف – طبعاً (يا) النداء – «إن وليها (ليت) أو (رُبَّ) أو (حبَّذا) فهي للتنبيه لا للنداء، نحو: « ياليتني كنت معهم »، و« يا ربَّ سارٍ بات ما توسَّدا »، و« يا حبذا جبل الريان من جبل »، وإنما كانت مع هذه للتنبيه؛ لأن الناطق بها قد يكون وحده، كقول مريم: « ياليتني متّ قبل هذا وكنت نسياً منسياً » [٢].

وورد أن « (ها) و(يا) حرفا تنبيه، ولا خلاف في (ها)، وأما (يا) فقيل إنما تكون للنداء، وفي قوله:

يا ليتَ زوجَكَ قد غَدا مُتَقلِّداً سَيْفاً ورُمْحا

المنادى محذوف، أي (يا امرأة)، وكذلك ما كان نحوه مما لا يصلح للنداء، وقيل هي في ذلك للتنبيه؛ لاستعمالها حيث لا منادى – « ياليتني مت قبل هذا » [٣].

ويقول الزجاج: « وكما جاز حذف حرف النداء فيما تقدم جاز حذف المنادى، كما قال: يا ليتنا نرد، أي: يا قوم ليتنا نرد. ومثله: يا ليت بيني وبينك، ويا ليت قومي يعلمون، وما أشبه ذلك. وأما قوله تعالى: ﴿ الايا اسجدوا لله الذي يخرج الخبء ﴾، فقد قال المبرد: إن التقدير: ألا يا هؤلاء اسجدوا، فحذف المنادى، والذي اختاره أبو علي: أن الجملة هاهنا كأنها المنادى في الحقيقة وأن (يا) هاهنا أخلصت للتنبيه مجرداً من النداء » [٤].

ومن جعلها حرف نداء – فقط – قدر في جميع هذه المواضع منادى، كما خلصنا للتو، بخلاف من جعلها حرف تنبيه، ولجميع حروف التنبيه صدر الكلام إلا (الهاء) الداخلة على اسم الإشارة [٥]. ثم يقول في موضع آخر: « وقد يحذف المنادى لقيام القرينة، نحو: ألا يا

---

(١) شرح المفصل ٢ / ٢٤ .

(٢) المساعد على تسهيل الفوائد ٢ / ٤٨٦، ٤٨٧ .

(٣) المصدر نفسه ٣ / ٢٢٥ .

(٤) إعراب القرآن ص٢٨٩ .

(٥) شرح الكافية للرضي ٢ / ٣٨١، وانظر: ١ / ١٣١ وما بعدها.

اسجدوا » والمنادى مفعول به، فيجوز حذفه إذا قامت قرينة دالة عليه، بخلاف سائر المفعول به، فإنه يحذف نسياً منسياً [١].

وفي شرح التصريح على التوضيح ذكر الأحرف التي ينبه بها المنادى، وذكر منها: (يا وأيا) وهي لمناداة البعيد [٢]، يقول ابن مالك (الناظم) [٣]:

وللمنادى النَّاء أو كالنَّاء (يا)   و(أي) و(آ) كذا (أيا) ثم (هيا)

عند المُحْدَثِيْن

أما هذه الصيغ الأسلوبية في النداء فقد ذكرتها كتب المحدثين بمثل ما سبق وناقشها القدماء، حيث ورد في النحو الوافي ما نصه: « وفي هذه الحالات يكون حرف النداء إما داخلاً على منادى محذوف، مناسب للمعنى، فيقال في الآية: يا رب، أو يا أصحاب... أو نحوهما، وهذا عند من يجيز حذف المنادى، وإما اعتباره حرف تنبيه عند من لا يجيز حذف المنادى. والرأيان مقبولان، ولكن الثاني أولى لصلاحه لكل الحالات، ولو لم يستوف الشرط الآتي الذي يتمسك به كثير من النحاة، وهو: عدم حذف المنادى قبل الفعل الذي دخل عليه حرف النداء إلا إذا كان الفعل للأمر، أو للدعاء، أو صيغة حبذا، فمثاله قبل الأمر قراءة من قرأ قوله تعالى: ﴿ ألايا... اسْجُدُوا لله الذي يُخْرِجُ الخبْءَ في السمواتِ والأرض... ﴾، وقبل الدعاء قول الشاعر:

ألا يا... اسلمي يا هندُ، هندُ بني بدر   إذا كان حيٌّ قاعداً آخرَ الدَّهْر

فإن لم يتحقق الشرط عند المتمسكين به فلا منادى محذوف، ولا نداء، ويكون الحرف المذكور هو للتنبيه [٤].

---

(١) شرح الكافية للرضي ١ / ١٦٠ .

(٢) شرح التصريح على التوضيح ص١٦٣ .

(٣) شرح ابن عقيل ٢ / ٢٥٥ .

(٤) النحو الوافي ٤ / ٦،٧ .

وذكر محمد عيد ما نصه: إذا ورد بعد الحرف (يا) أحد الحرفين (ليت ـ رُبَّ) فيقدر بين حرف النداء وهذين الحرفين منادى محذوف، ومما ورد لذلك الشواهد الآتية: قول الله تعالى: ﴿ ياليت قومي يعلمون ﴾، وقول الرسول ﷺ: « يا رُبَّ كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة » على أنه ينبغي أن نتنبه للملاحظة المهمة الآتية ـ أخيراً ـ عن حذف المنادى، فإن بعض النحاة يرى أن المنادى لا يحذف مطلقاً، وأن (يا) في الموضعين السابقين إنما هي حرف تنبيه ولا علاقة لها بالنداء [(١)].

ويعرب محمد عبد العزيز النجار الحديث الشريف « يا رُبَّ كاسية... » على أن الـ(يا) للتنبيه، أو هي للنداء، والمنادى محذوف [(٢)].

ويقول أحمد قبش: « إذا دخلت أداة النداء (يا) على فعل، أو حرف جاز فيها أمران: أن تكون أداة نداء، والمنادى محذوف، وجاز أن تكون حرف تنبيه، وهو الأحسن » [(٣)].

مما تقدم جميعه ـ قديمه ومحدثه ـ يتبين لنا أن النحاة قد انقسموا إلى فئتين: واحدة تقول بحذف المنادى، وأخرى تمنعه، وبعبارة أخرى ـ واحدة تقول: إن (يا) في هذه الشواهد هي حرف نداء، ولا يمنع أن تكون للتنبيه، والأخرى تقول: هي للتنبيه فحسب، فلا يجوز حذف المنادى، وهنا لا يظهر أي منادى.

---

(١) النحو المصفى ٥٠٠، ٥٠١ .

(٢) ضياء السالك إلى أوضح المسالك ٢ / ٢٩٨ .

(٣) الكامل في النحو والصرف والإعراب ١٤١ . الأساليب الإنشائية في النحو العربي ١٤٢ .

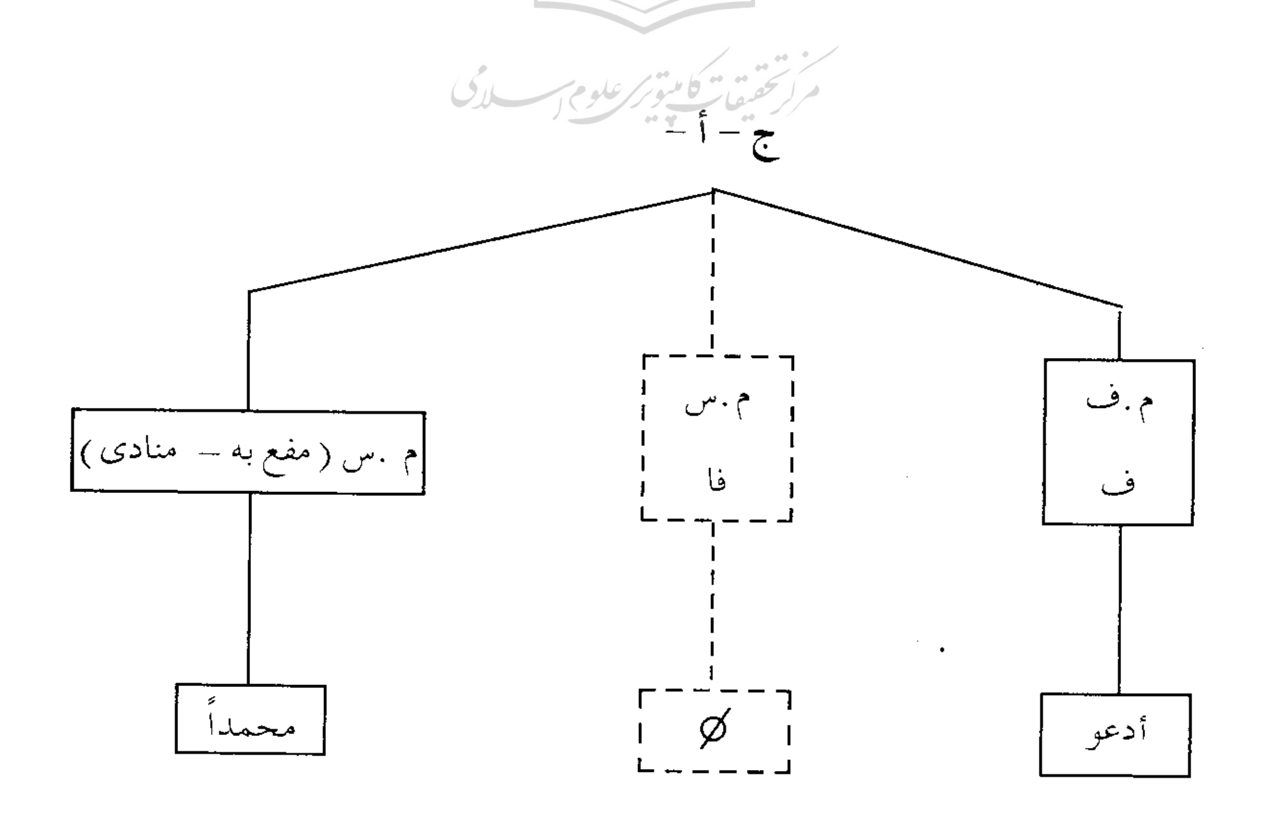
القسم الثاني

رأي في النداء والمقصود منه

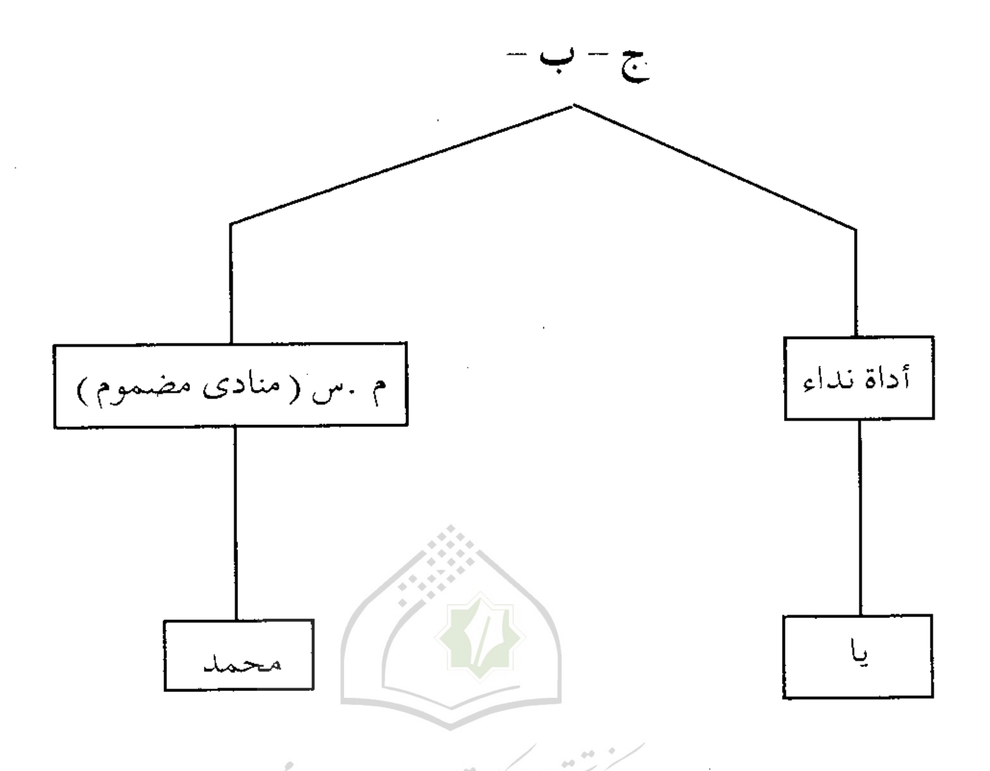
بالنظر إلى هذه الشواهد القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، والشعرية الموروثة نلحظ ما يلي:

أولاً: ثبات أداة النداء (يا) في كل هذه الأمثلة، وهو ما لا يتفق مع طبيعة أسلوب النداء المعروف لدينا، ذلك أن المنادى يمكن أن تختلف عليه أدوات النداء المختلفة، وبذلك يستحق أن تكون له صفة المنادى.

فالاسم (محمد) يمكن أن ينادى بـ(يا) فيصبح (يا محمد) أو بغيرها (أمحمد) أو (أيا محمد) . . . إذ من غير المعقول أن يبقى على حالة ندائية واحدة في كل مرات ندائه حتى لو كان المنادي واحداً. فيكون تركيب النداء كما يلي:



بعد التحويل:



تم تحويل المركب الندائي (يا محمد) من البنية العميقة إلى البنية السطحية [1] عن طريق حذف المركب الفعلي (م.ف)=أدعو، والمركب الاسمي (م.س)=الفاعل (فا) وإحلال أداة النداء محلهما، وتغيير حركة الاسم المنادى=المفعول به=مفع في البنية العميقة إلى الرفع؛

(١) على اعتبار أن اللغة (عمل للعقل) أو (آلة للفكر والتعبير الذاتي) فيكون للغة جانبان: جانب داخلي، وآخر خارجي. وكل جملة يجب أن تدرس من الجانبين، أما الأول فيعبر عن الفكر، وأما الثاني فيعبر عن شكلها الفيزيقي باعتبارها أصواتاً ملفوظة. وهذه الأفكار هي التي ظهرت بعد ذلك عند تشومسكي تحت اسم البنية العميقة والبنية السطحية. ولما كانت البنية العميقة تعبر عن « المعنى » في كل اللغات فإنها تعكس « أشكال الفكر الإنساني » وعلينا أن نعرف كيف تتحول هذه البنية إلى كلام على السطح وهذا هو الأصل في النحو التحويلي الذي يهتم بالقوانين التي تحدد البنية التحتية وتربطها ببنية السطح. ولما كانت اللغة لا نهائية فيما تنتج من جمل رغم « انحصار » مادتها الصوتية فإن هذا النحو يهتم أيضاً بدراسة النظام الأساسي الذي تتولد به قوانين البنية العميقة قبل تحويلها إلى كلام على السطح. النحو العربي والدرس الحديث - بحث في المنهج ص١٢٤، ١٢٥ . وانظر: طرق التحليل ص١٢٧، وما بعدها. وانظر: قواعد تحويلية للغة العربية ص١٤٧ . والقواعد التحويلية في ديوان حاتم الطائي ص٢٠٠ .

لتتناسب مع الموقع الجديد=البناء على الضم وغيره من المواضع المحددة عند النحاة، بينما نلحظ بقاء الحركة على حالها في المنادى المضاف، وغيره من المواضع المحددة كذلك (١).

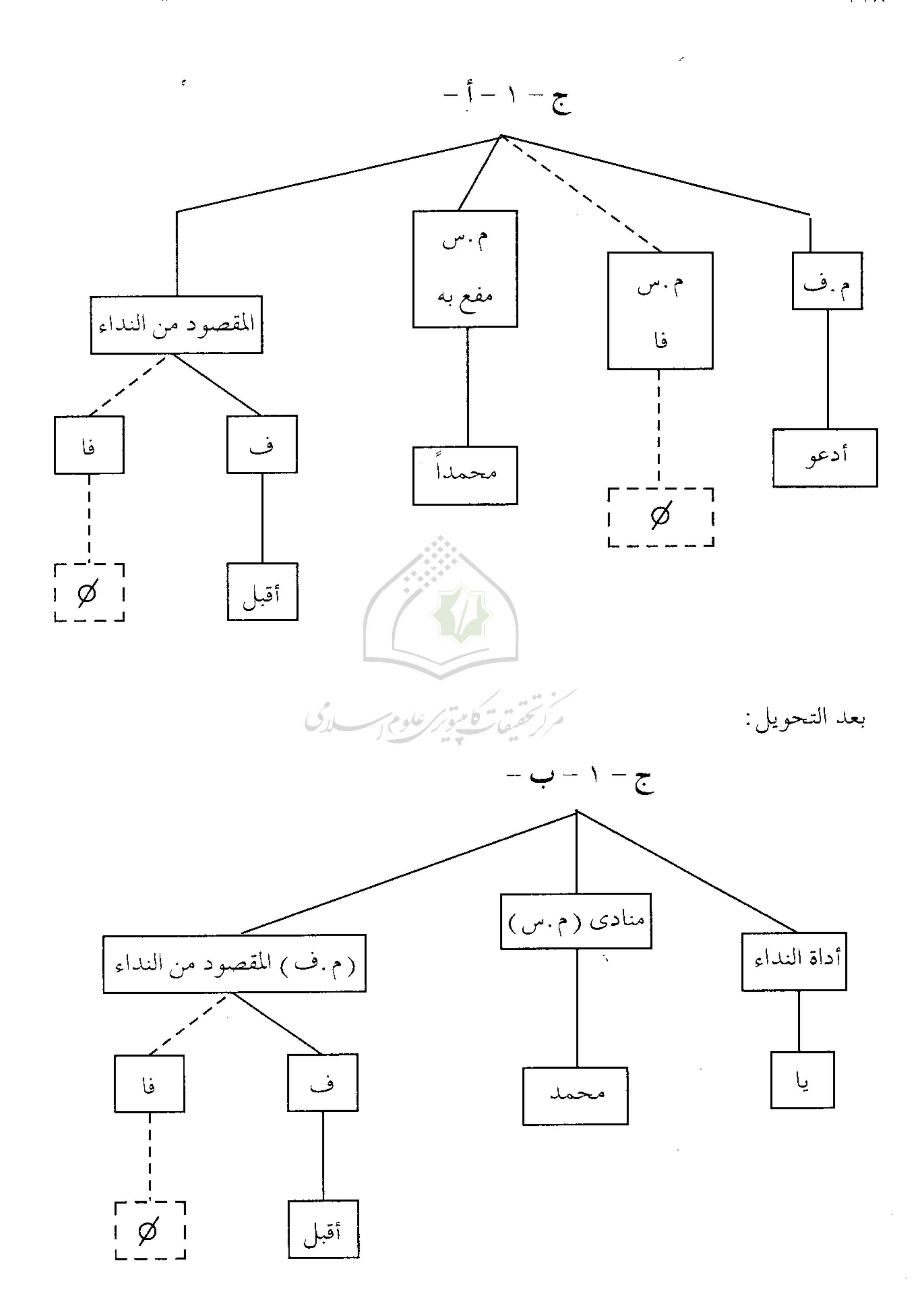
وقد يتفق الدارس الحالي مع من يقول: إنه يمكن أن نستعمل (أيا) مع الأمثلة السابقة، ولكن، هل يكون هذا الاستعمال رديفاً أو مماثلاً للاستعمال الحقيقي مع النداء؟ ثم لماذا لم نلحظ أنه تم استعمال مثل هذا التركيب ولو مرة واحدة مع كثرة الأمثلة التي سقناها لهذا الغرض ولغيره كذلك؟ من هنا يظن الدارس الحالي أن استعمال (يا) هو المقصود بنفسه، وله دلالة مقصودة كذلك.

ثانياً: ومما نلحظه في هذه التراكيب أن أداة النداء فيها غير لازمة الذكر، فيمكن حذفها من دون أن يتغير على التركيب الجملي أي شيء يذكر، حيث يبقى المعنى العام على حاله، وربما الدلالة الخاصة كذلك، إذ إن معنى التمني يبقى ملاصقاً - ملازماً - التركيب الجملي بما يحتمله من تشهي حصول الشيء أو الأمر المرغوب فيه، ووجود (يا) فيها ربما أضاف بعض التشوق، أو أعطى نوعاً من تطويل النفس في بث الرغبة لا أكثر، أما تركيب النداء إذا حذفت منه أداته فلابد من الاستعاضة عنها بشيء يسمى في علم اللغة (النبر)، وهو نبر خاص بتركيب النداء يدل بدلالة قاطعة مانعة على وجود الأداة، وإلا عد التركيب في غير باب أو أسلوب النداء.

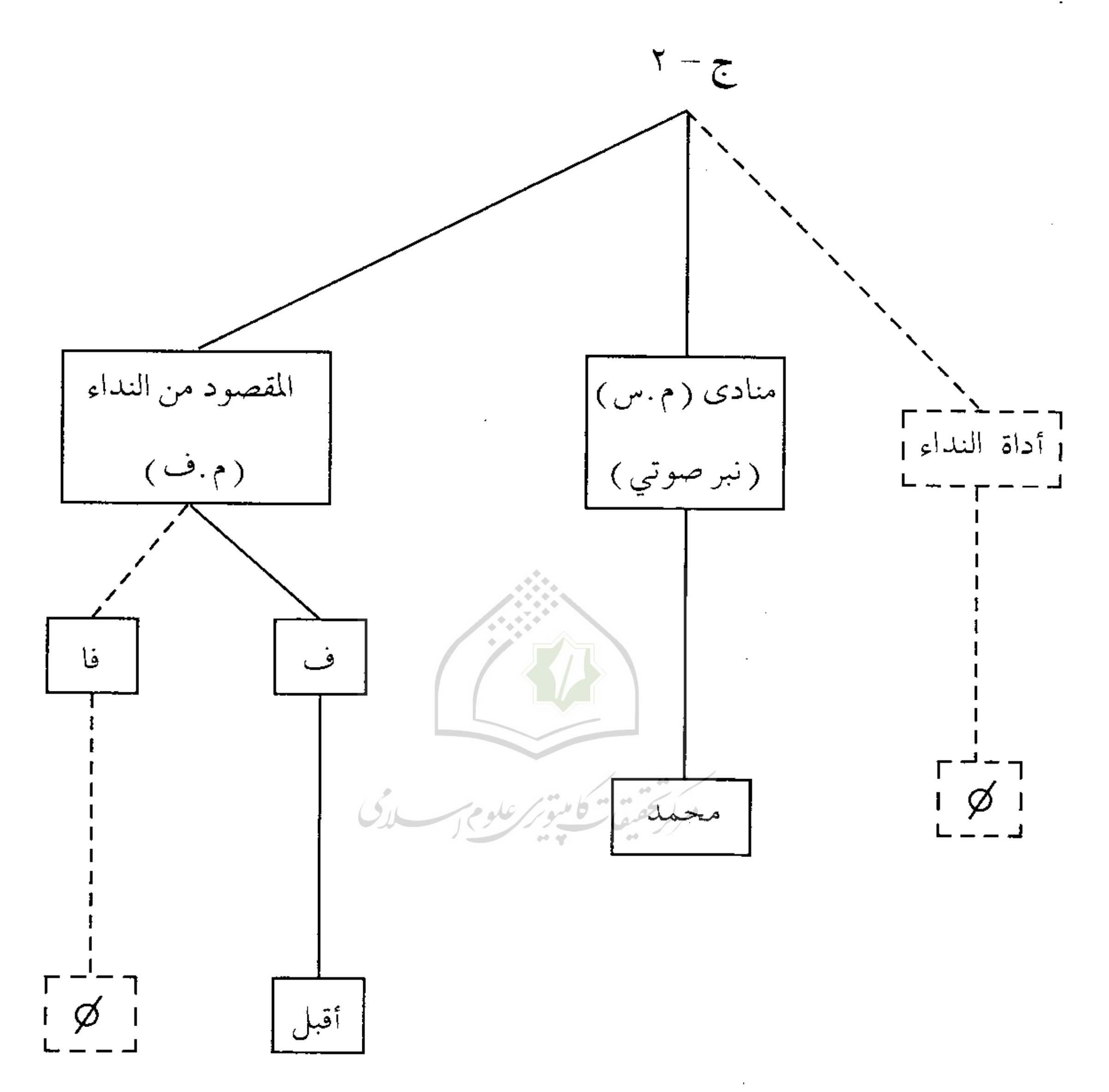
---

(١) اختلف النحاة قديماً حول هذه القضية، فذكر سيبويه وجمهور البصريين أن المنادى منصوب بفعل محذوف تقديره (أدعو) أو أنادي، وتم حذف الفعل لكثرة الاستعمال ولدلالة حرف النداء عليه. الكتاب ١ /٢٩١ .

وينسب للمبرد من البصريين قوله: أن الناصب نفس (يا) لنيابتها عن الفعل. المقتضب ٤ /٢٠٢ ، ويقول ابن جني: « ...وليس كذلك يا؛ لأنك إذا قلت: يا عبد الله تم الكلام بها وبمنصوب بعدها، فوجب أن تكون هي كأنها الفعل المستقل بفاعله، والمنصوب هو المفعول بعدها، فهي في هذا الوجه كرويد زيداً». الخصائص ٢ /٢٧٨ وما بعدها. ويقول ابن يعيش: « وكان أبو علي يذهب في بعض كلامه إلى أن يا ليس بحرف وإنما هو اسم من (أسماء الفعل). شرح المفصل ١ /١٢٧، ويؤكد هذا في موضع آخر بقوله: «وقد حمل بعضهم ما رأى من قوة جري هذه الحروف مجرى الأفعال ونصبها لما بعدها وتعلق حروف الجر بها وجواز إمالتها إلى أن قال إنها من أسماء الأفعال من نحو صه ومه». شرح المفصل ٨ /١٢١، وانظر: شرح المفصل ١ /١٢٧، و ٨ /١٢١ . وانظر: هامش (٥) ص٤ من هذا البحث.

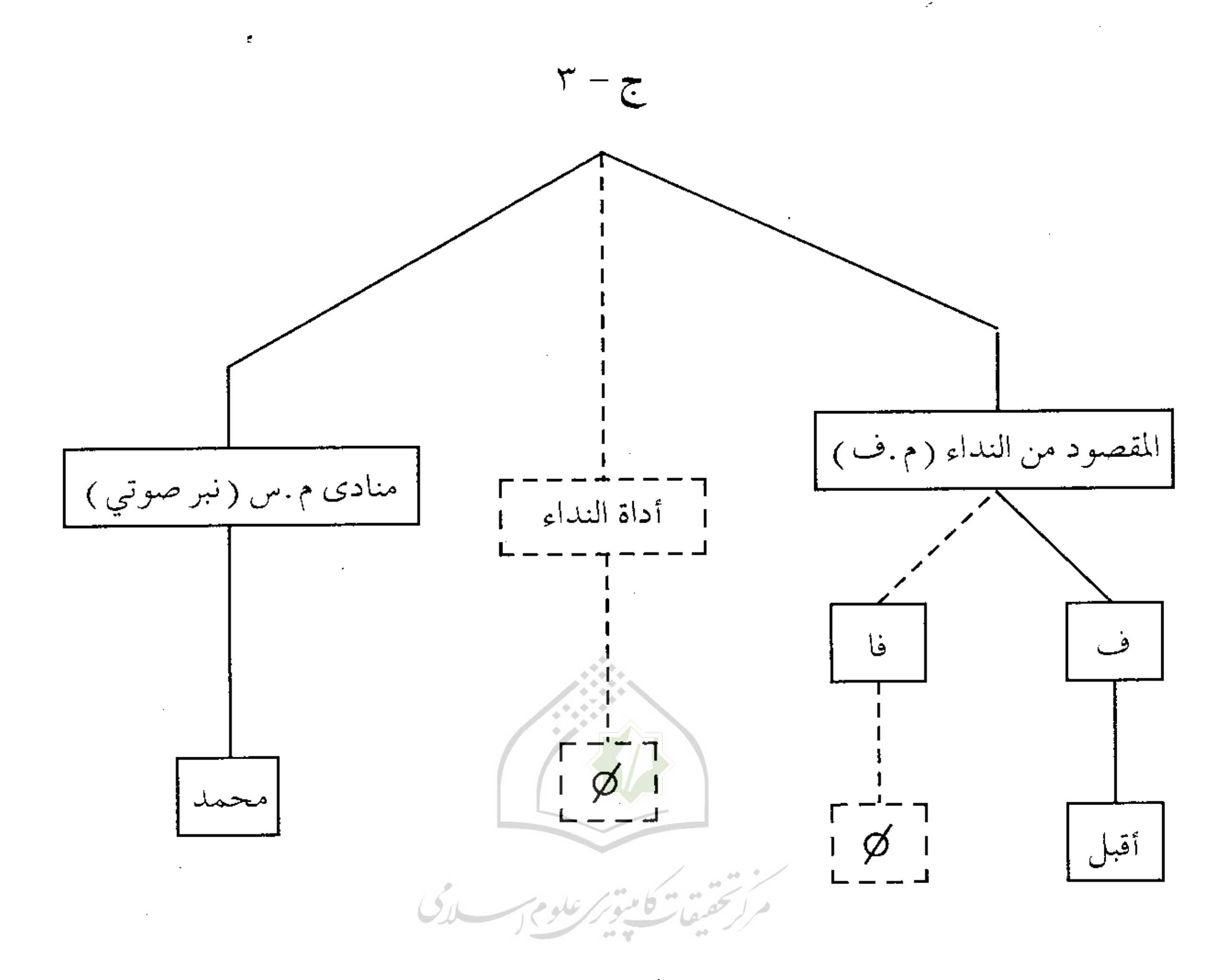

ج - ١ - أ -
م.ف
أدعو
م.س
فا
∅
م.س
مفع به
محمداً
المقصود من النداء
ف
أقبل
فا
∅
بعد التحويل:
ج - ١ - ب -
أداة النداء
يا
منادى (م.س)
محمد
(م.ف) المقصود من النداء
ف
أقبل
فا
∅

بعد الحذف:



ولعل حذف أداة النداء يساعد في تقريب المسافة بين المنادى والمقصود من النداء. والدارس الحالي يلحظ أن المنادى في مثل هذا الشكل (ج=٢) يحرك بالحركة المناسبة؛ ليتم الوصل به وبالمقصود من النداء بأقل مسافة زمنية. في حين يلحظ – أن بعد ذكر أداة النداء – بما فيها من مطل صوتي لا بد منه، يعقبه سكت على المنادى – فاصلاً زمنياً بسيطاً إلى حين البدء بإلقاء المقصود من النداء.

ج - ٣



وما جرى هنا هو تحويل المركب الندائي من البنية العميقة إلى البنية السطحية عن طريق حذف (م.ف) فعل النداء=(أدعو) و(م.س)=الفاعل (الضمير « أنا » المستتر)، وإحلال أداة النداء محلهما، إذ إنه بغير هذا لا يمكن قراءة التركيب بصورته الصحيحة المقصودة، واحتمالات ذلك واضحة لمن ينعم النظر فيه. ولا يخفى على ذي بصيرة أن يدرك أنه على الرغم من أن الأداة من أهم قرائن تعلق الكلام بعضه ببعض كما يقول تمام حسان[1] فإن التعرف إلى أن بنية التراكيب الندائية - كما لاحظنا للتو - إنما تتوضح بقرينة (التنغيم) الخاص به، وهي بذلك تعد قرينة لفظية أخرى من قرائن التعليق اللفظية، كما يوضح تمام[2] - أيضاً في موضع آخر -

(١) اللغة العربية - معناها ومبناها ٢٢٤-٢٢٦ .

(٢) المصدر نفسه ٢٢٦-٢٣١ .

بقوله: «الصيغة التنغيمية منحنى نغميٌّ خاص بالجملة يعين على الكشف عن معناها النحوي...» ويوضح أن بالإمكان أحياناً أن نحدد ما إذا كانت الجملة استفهاماً، أو إثباتاً، أو تأكيداً إذا ما سمعنا الجملة ممن ينطقها، وهو مقفل الشفتين، إذ قد تغني النغمة العامة المسموعة حينذاك عن سماع ألفاظ الجملة. من هذا نستنتج أنه: سيان أن ترد أداة النداء أو لا ترد حتى يكون تركيب النداء مفهوماً بوساطة النغمة التي تتكفل بالإشارة إلى دلالة التركيب بصورة ظاهرة مثل الحركة الإعرابية.

إن التنغيم في الكلام يقوم بوظيفة الترقيم في الكتابة، بل إنه أوضح منه من جهة أنه يحدد المعنى ويشير إليه، وتكون علامات الترقيم تابعة له إلى حد كبير في كثير من المواضع. فربما أهملت العربية الفصحى ذكر الأدوات اتكالاً على التعليق بالنغمة، وأن المدوِّنين للتراث ربما لم يجدوا مفراً من الاحتفاظ بالأدوات؛ لخلو الكتابة من الترقيم والتنغيم[١]. وفي حين بدا (التنغيم) مهماً كما لاحظنا يري الدارس الحالي أن اللغة العربية بمستوييها: الفصيح والعامي، تعتمد إلى حد كبير على التنغيم، وأن المعاني العامة لأغلب الجمل ومنها (النداء) ليس بالإمكان تبينها إذا خلا الكلام من التنغيم. وقد ذكر الأستاذ (فيرث) (J.R. FIRTH) أهمية (التنغيم) إذ أكد أن لا نحو من دون تنغيم فإمكان تبين المعاني العامة للجملة غير وارد إذا خلا الكلام منه[٢].

ثالثاً: ومما يلحظه الدارس الحالي أن هذه التراكيب الندائية – وأنا أذكرها هنا بصيغة الجمع نسبة إلى عددها وليس إلى نوعها، إذ إنها في حقيقة الأمر تبدو تركيباً واحداً – ثابتة الرتبة، فلا يمكن أن يتغير موقع المنادى فيها، فهو يتصدر الجملة المقصودة من النداء من بعده، ونحن نعلم أن التركيب الندائي من حقه أن يتصدر الجملة التي يراد لفت انتباه المستمع إليها، أو يتوسطها،

---

(١) اللغة العربية – معناها ومبناها ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) حوليات الجامعة التونسية، تأملات في حكم اختصاص (ألف) الاستفهام بالحذف ص٣٣.

أو يتأخر عنها[١]، فمثلاً باستطاعتنا التلاعب بموقع التركيب الندائي حسب رغبتنا في الدلالة المتوخاة، إذ نقول:

ج. النداء=يا محمد أقبل إلى المسجد.

⟵ قبل المقصود من النداء، تصدر النداء الكلام المقصود من النداء، وهو الأصل، ومنه:

ج=يا صاحب الخير أنت موفق.

⟵ توسط النداء التركيب المقصود من النداء، إذ يفصل ما بين (ف) و(فا)، و(ش.ج) المتعلقة به، أو بين (م)، و(خ)، ومنه:

ج=أقبل – يا محمد – إلى المسجد.

ج=أنت – يا صاحب الخير – موفق.

ج=الأجر – يا فاعل المعروف – عند الله.

⟵ النداء يتذيل التركيب المقصود من النداء، ويتأخر عنه، ومنه:

ج=أقبل إلى المسجد يا رجل.

ج=أنت موفق يا صاحب الخير.

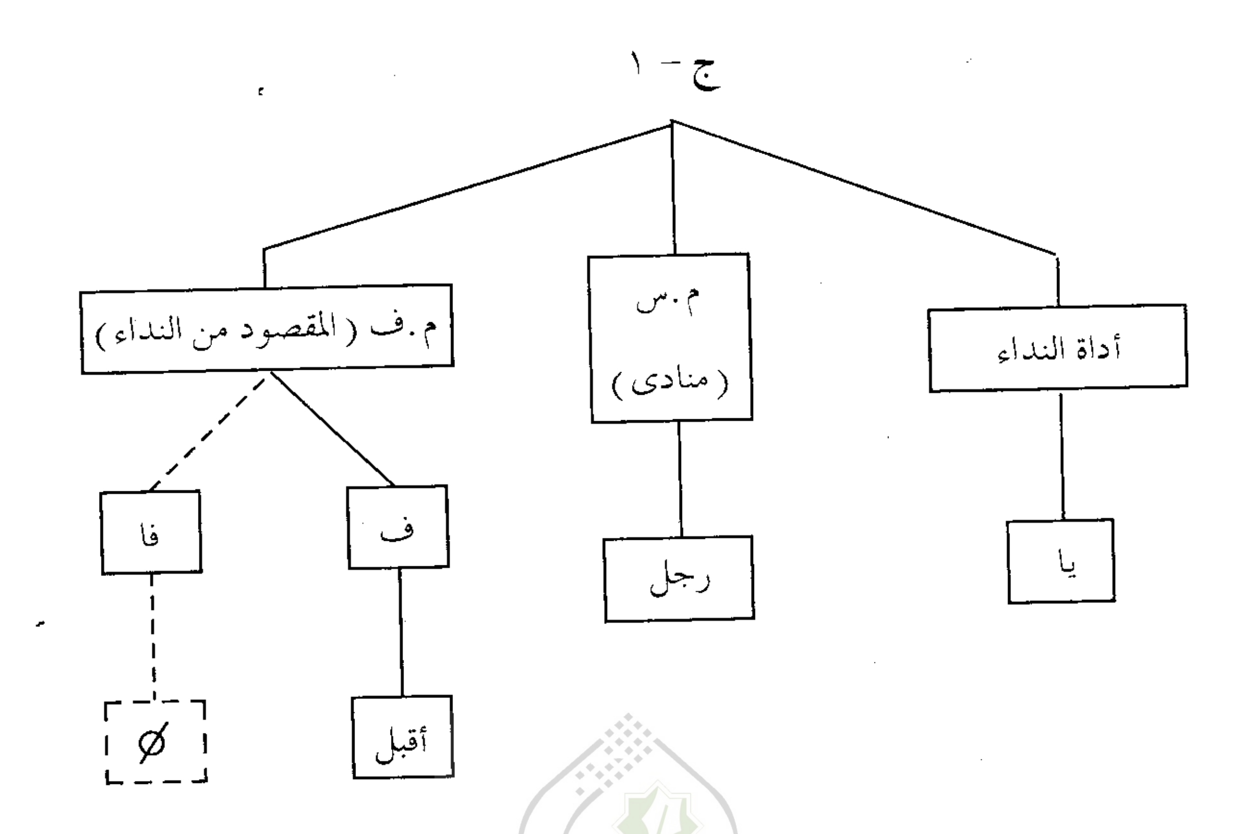
ج=الأجر عند الله يا فاعل المعروف.

وهذا ما لا يتوافر بالتركيب الندائي الذي نتكلم عنه، وينطبق هذا على المنادى العاقل وغير العاقل، لما فيه من تنويع الطرق في لفت انتباه المنادى، وتوجيهه إلى نقاط الاهتمام، ومن ثم التأكد من أن – الرسالة الندائية المقصودة قد وصلت كما يراد لها، في حين يجيئ ثبات الموقعية هذا بما يتوافق مع ما نذهب إليه من هذه التراكيب.

---

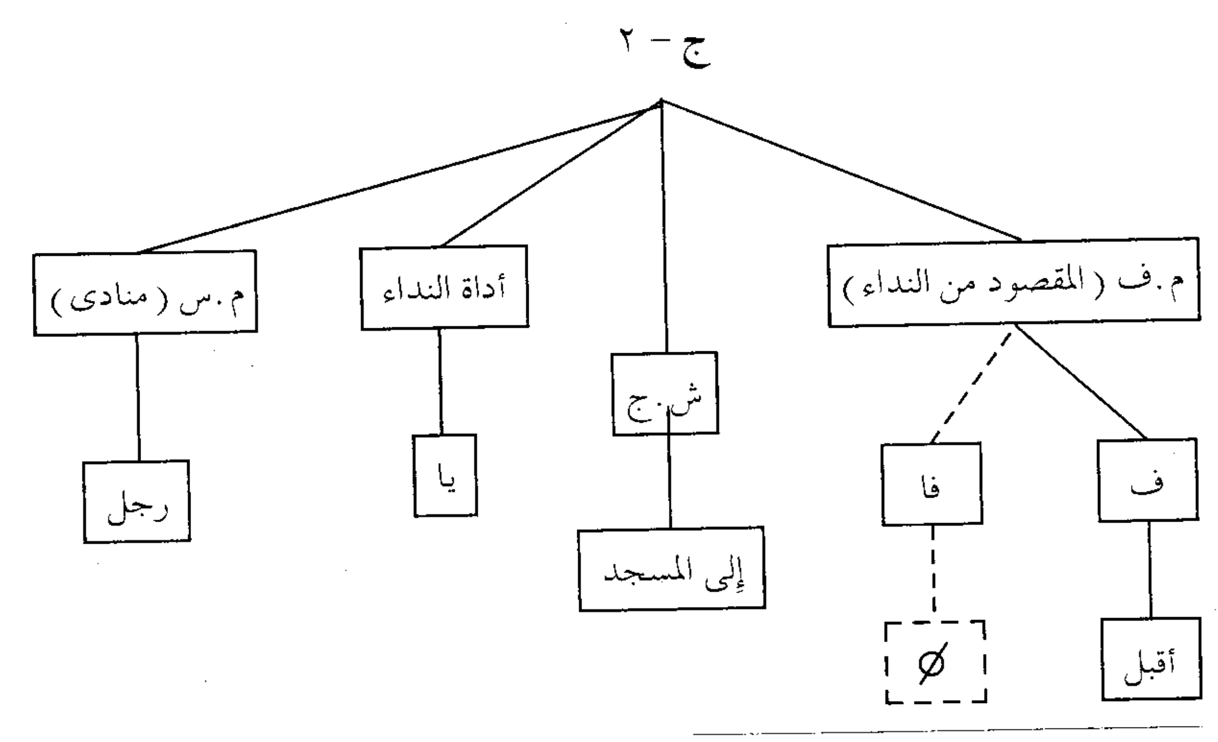
(١) بنية الجملة العربية بين التحليل والنظرية ص١٦١.

ج - ١



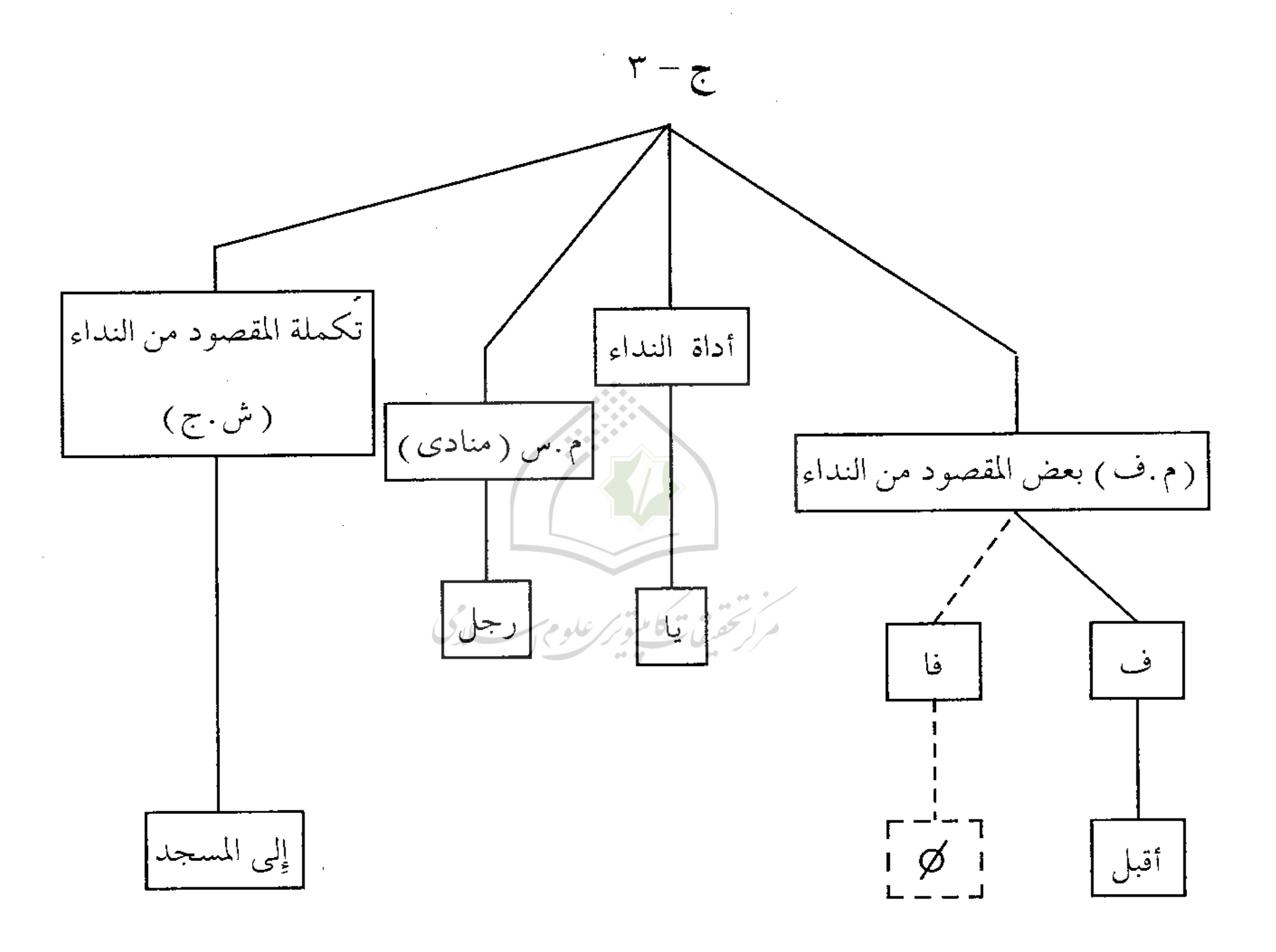
في النداء تنبيه وإشارة إلى معنى الكلام المقصود من النداء (ج.ف) أو (ج.س) الذي سيتلوه، وهو أصل التركيب الندائي ويحمل دلالته(١).

ج - ٢



(١) انظر: بنية الجملة العربية...، ٢٧٦-٢٧٨ .

يتذيل تركيب النداء (ج.ف) وما يتعلق بها، أو (ج.س)، بما يحمله هذا التذيل من إبراز أهمية – المقصود من النداء – فالعرب إذا اهتمت بشيء قدمته، وفيه تأكيد إن لزم الأمر، بما فيه من عودة على الفاعل المستتر في (أقبل)[١].



يتوسط النداء (ج.ف) ويفصل ما بين أركانها وما يتعلق بها، أو (ج.س)؛ فهو – جملة اعتراضية – بما يحمله الاعتراض من توضيح كلامي قد يتبادر إلى الذهن خلافه، وكذلك فيه تقوية للنداء وتوكيد له[٢].

---

(١) انظر: الكتاب ١ / ٣٤، وبنية الجملة العربية...، ٢٧٧،١٦١ .

(٢) بنية الجملة العربية...، ١٦١ .

القسم الثالث

نقد وتحليل

من كل ما سبق يمكن أن نستنتج أن السياق وحده هو الذي يحدد معنى الحرف (يا)، كما أن السياق وحده هو الذي يحدد معنى كثير من الألفاظ، (المفردات، والتراكيب)، فإذا كان لفظ (السليم) يدل في موضع على صحيح الجسم الخالي من الأمراض، أو الإيذاء، وفي موضع آخر على الملدوغ الذي لدغته الأفعى، أو العقرب، وإذا كان الحرف (ما) يدل في سياق على الاستفهام، وفي سياق آخر على النفي، وفي ثالث على التعجب – إذا كان هذا كذلك مما هو مثبت في قواعد النحاة وآثارهم، فإن (يا) كذلك يتغير معناها بحسب السياق الذي ترد فيه، فإذا ورد بعدها اسم عاقل ممن ينادى، ويكون منه استجابة فإنها تكون للنداء، وإذا كانت في سياق جاء بعدها اسم لا يعقل كانت (للتنبيه) مثلاً كمن يصوت بها لنفسه، يبعث فيها بعض مشاعرها حزينة أو فرحة، أما إذا كان بعدها في سياق آخر حرف مما نمثل له، فإنه ينبغي لنا أن نستنتج لها دلالة أخرى غير ما ذكرنا مما ينسجم مع سياقها، وموضعها، وطبيعتها، ويرجو الدارس الحالي أن يكون مصيباً، في أنها في مثل هذا الموضع تكون أقرب إلى المناجاة الروحية التي لا تجد مناصاً من التصويت بها؛ إذ إن مخرجها الصوتي مع (ليت) فيه تنويع بين العلو – الذي ينطلق من الأعماق – والانخفاض – الذي يعيد للنفس استقرارها – بحيث يجعل هذا التنويع في التصويت نوعاً من الإضافة الدلالية على التحسر والتفجع والتمني الذي طال عليه الزمن فلا يسعف المتكلم إلا أن يبوح به نظراً إلى عدم تمكنه من تحقيق غرضه أو بعض غرضه.

ومناداة غير العاقل إنما تدل على نوع آخر من الاستعمال الحقيقي للأداة (يا)؛ إذ ما نفع هذا النداء إذا لم تكن هناك استجابة حقيقية من المنادى؟ وما دور هذا الاستعمال الذي يكاد يكون أسلوبياً – مجازياً إن شئت – أكثر منه وقوعاً على وجه مراد في مثل أسلوب كهذا؟

ونحن نعرف أن النداء في أصل وضعه تعبيري إفصاحي لواحدة من أكثر الأغراض استهدافاً من الكلام ككل – المشاعر والأفكار – فإذا لم يتحقق من هذا شيء، فإذن لماذا نبقى نسمي

الأشياء بغير مسمياتها؟ ولماذا لا نبحث عن الغرض الأساس لمثل هذا الانحرافُ الأسلوبي الذي نتوخاه؟ وأظنه ليس بعيداً عن متناول فكرنا لو تتبعنا الأمر، والأمثلة على ذلك كثيرة، فهذا الخطيب – المتحدث – والباحث يقصد هنا أي متحدث، – يلجأ إلى وسائل كثيرة لتساعده على الإفصاح عما يريد قوله، إما بتعابير الوجه، أو اليدين، أو بالحركات المختلفة من جسدية وصوتية في آن واحد. إنه إذا أراد أن يرفع من درجة صوته المسموع (المحسوس) لا بد من أن يعلي نبرة صوته حتى يتطابق الشعور مع مستوى الكلام في الموقف الكلامي المحدد، وبخلاف ذلك تبقى كلماته بحدود العاطفة التي تنسجم مع الأداء اللغوي (الكلامي)، وهذا الذي يستعمل (يا) لمناداة من لا يعقل، أتراه يبتعد عن هذا كثيراً؟ هل يعقل أن ينادي هذا الإنسان قائلاً: (يا قرطبة الغراء هل فيك مطمع؟) ليسألها عن واقع الحال، وأكثر من ذلك، وبلسان المقال – والبلدة على كل حال لا تسمع أبداً – أي مناد يفعل ذلك، أثمة منادى آخر يريد أن ينبهه ليعرف بالأمر، أم أنه يريد أن يسمع الجيران وأهل الحي بذلك فقط؟ إن أصحابه ربما لا يعرفون – إلا المقربون منهم جداً – عنه شيئاً، فهل إذا أراد المناداة – المناجاة – فضح كل مستور، وانقلب من المنادمة إلى البوح؟ إن النداء هنا على الأكثر لا يتسع إلا أن يكون استثارة لجملة من العواطف، ولعلها عاطفة لكنها مكبوتة يريد أن يطلق لها العنان، مع زفرة حرّى يمكن لها أن تريح القلب، وتخفف من وطأة المعاناة التي يرزح الشاعر تحتها. فربما تكون (يا) هنا تعبيراً عن مساحة زمنية – شعورية – طويلة بين ما يعيشه في الواقع، وما يطمح لو أنه يكون. وهل يتساوى هذا الاستعمال في الإفصاح مع استعمال الآخر للتركيب نفسه عندما يقول: (يا بلادي لك حبي وفؤادي)؟ مما لا شك فيه أن الاستعمالين يندرجان في منحى أسلوبي واحد من حيث التركيب والأسلوب، وربما فيهما حث واستثارة، وتوجيه، وتحويل، ولكن يبدو أن كلاً منهما متوجه إلى شيء يختلف عما يتقصده الآخر، ويعمل فيه فكره، ومشاعره، باستثناء الرغبة في اختصار الزمن، والاندماج في الحالة الوجدانية التي يعيشها كل منهما. فأصل هذا التركيب وتحويلاته، جرت كما يلي:

ج= مطمع في قرطبة م.س(م)+ م.س مجرور=(مفع فيه)=خ جملة توليدية تفيد الإخبار المحايد.

ثم جرى تحويل بالتقديم والتأخير لدواع وظيفية نحوية، فصارت الجملة:

⟵ ج=خ(مفع فيه)+ م(نكرة)

جملة إخبارية تفيد تحديد الرغبة وتخصيصها.

ثم جرى تنبيه بعض (خ)= قرطبة، فاستعيض عنه للدلالة النحوية الوظيفية بالكاف لأن القائل لا يريد الإخبار، فصارت الجملة:

⟵ ج= يا قرطبة فيك مطمع عنصر تنبيه + منبه + ج.س(خ+م)

جملة إفصاحية تفيد التنبيه والإفصاح عن مشاعر الرغبة في شيء ما داخل المتكلم.

ثم جرى تحويل آخر بالزيادة، حيث زيد على (م) ما يدل على النعت للتفخيم وتعظيم قيمة المكان، وربما للتعمية كذلك، ثم زيادة استفهامية (هل) لإفادة التشوق، وللتعبير عن مشاعر الأسى واللوعة واستحالة الوصول إليها، التي تصل إلى درجة النفي، فصارت الجملة:

⟵ ج= يا قرطبة الغراء هل فيك مطمع

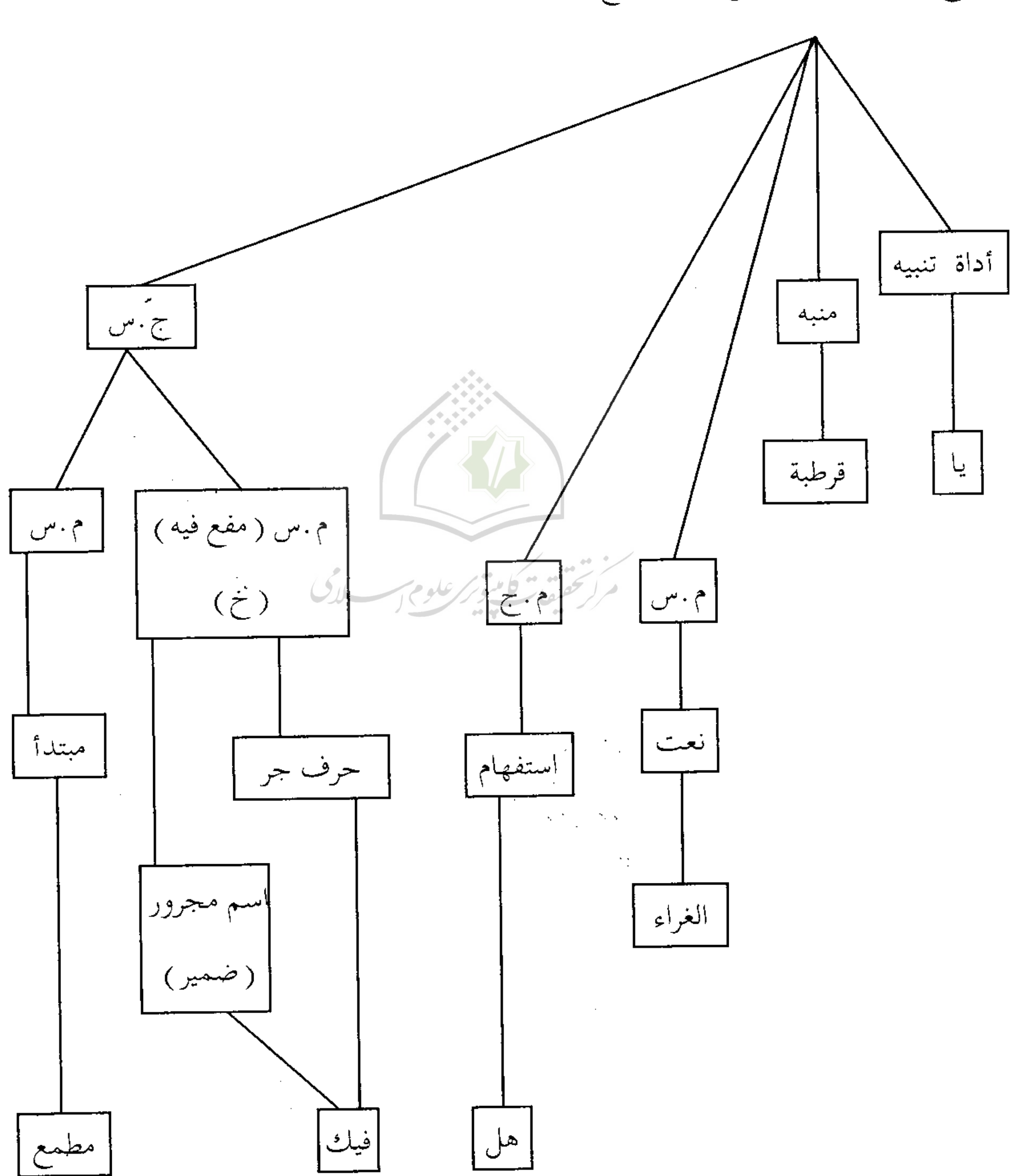
⟵ عنصر تنبيه + منبه + قيد وصفي (إشارة إلى التعظيم) + (ع) استفهام + ج.س(خ+م)

والتركيب الثاني جرى فيه من التحويل، مثل أو بعض ما في التركيب السابق، ولكن كان المقصود منه التعبير عن الفخر والإفصاح عن مشاعر الحب والإعجاب بالبلد الذي ينتمي المتكلم إليه.

إن تحويلاً عميقاً جرى على مستوى المعنى – الدلالة – في نفسية المتكلم وذهنيته من دون تمييز بينهما، ثم كان لهذا التحويل الدلالي مظاهر، من أبرزها الشكل الفونولوجي – الصورة الصوتية للمورفيمات – وكذا الشكل الجملي الذي تنبثق عنه الدلالة المتوخاة، وهي بالتأكيد

تختلف من شكل جملي إلى شكل جملي آخر بما يحمله كل شكل منها، مثل إفراغ الشحن العاطفي، وإثارة الإعجاب، أو الأسى والحزن، أو التوكيد الكلامي وتسديده . . . .

ج= يا قرطبة الغراء هل فيك مطمع



فإذا قلنا: إن المنادى محذوف، أو إن (يا) للتنبيه، أو إنها (يا) وضعت لمعنى آخر، فإن هذه الاحتمالات الثلاثة صحيحة إلى درجة ما، ولكن ليس في نسق دلالي واحد، إذ إن لكل احتمال حقلاً دلالياً مختلفاً تنبع منه جملة معطيات لها بؤرتها الخاصة بها.

إن صيغة النداء إنشاء وإفصاح، وتقدير الفعل كما يظن الدارس الحالي في موضع (يا) لا يصح إذ يعود بالتعبير إلى الإخبار، وبالشعور إلى العقل، وهو فيه من المخالفة ما يرجع بالنقيض إلى النقيض. يقول ابن هشام: «إن العرب يشترطون في باب شيئاً، ويشترطون في آخر نقيض ذلك الشيء على ما اقتضته حكمة لغتهم وصحيح أقيستهم، فإذا لم يتأمل المعرب اختلطت عليه الأبواب والشرائط»(١).

وإذا عدلنا عن الحرف (يا) إلى فعله فمعنى ذلك جواز العدول عن بقية الأدوات إلى أصولها التي انبثقت عنها، فأتمنى بدل ليت، وأترجى بدل عسى ولعل، وأستفهم بدلاً من هل، وهكذا(٢).

وفي هذا الموضع - تحديداً - إذا فسرنا هذه الحروف وطبقناها على ما نودي من غير العقلاء، صار لدينا تعبير هو من الضعف والركاكة ما تأباه عربيتنا السليقية، كيف بنا إذا قلنا: أدعو أتمنى قرطبة، أو البلاد أن يكون كذا وكذا...؟ لو قلنا ذلك مما مثلنا له من الآي الحكيم، وأقوال العرب المشهود بفصاحتهم، لخرجنا إذن من لسان الحال إلى مقال الفلاسفة والمناطقة مما لا يستقيم ولا يستساغ، قال ابن جني: «من ذلك قولهم: عليك زيداً أن معناه خذ زيداً، وهو لعمري كذلك إلا أن زيداً إنما هو منصوب بنفس (عليك) من حيث كان اسماً لفعل متعد لا أنه منصوب بـ(خذ) أفلا ترى فرق ما بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى، فإذا مرَّ بك شيء من هذا عن أصحابنا فاحفظ نفسك منه، ولا تسترسل إليه. فإن أمكنك أن يكون تفسير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه»(٣).

(١) مغني اللبيب ٢/٢٧٣.

(٢) المجلة الثقافية، نقد نظرية النحاة في النداء ص٣٤. وانظر النحو الوافي ٤/٧.

(٣) الخصائص ٢/٢٨٣. وانظر: نقد نظرية النحاة ص٣٤.

وقد نهى سيبويه في مواضع مختلفة عن الخلط بين المعنى الأصيل للأداة وتفسير ذلك المعنى، فقال في حديثه عن خلا وعدا: «ما أتاني أحد خلا زيداً، وأتاني القوم عدا عمراً، كأنك قلت جاوز بعضهم زيداً. إلا أن خلا وعدا فيهما معنى الاستثناء، ولكني ذكرت جاوز لأمثل لك به، وإن كان لا يستعمل في هذا الموضع»(١). ونلاحظ أن سيبويه بعد الانتهاء من مناقشة المسألة يبين أن هذا تمثيل، ولم يستعمل في الكلام، فالتمثيل هو صورة للشيء لا حقيقته، وشتان ما بين صورة الروضة الجميلة التي تبين مواضع الماء، والشجر، والورد، وحقيقتها الخلابة التي تزار؛ فتثير الإعجاب بروائحها العطرة، وظلالها الوارفة، ومياهها المتدفقة. وعليه يكون استبدال (يا) من الفعل تمثيل لا يرقى في القيام بدور البديل، إنما هو صورة يتم بها الشرح والتمثيل والتعليم، فلا يكون له أدنى أثر غير ذلك في تركيب النداء. وإذا كانت الـ(وا) للندبة ووضعت الـ(يا) كذلك للغرض نفسه في مواضع وضحها النحاة من مثل: يا (غلاماه)، تكون (يا) هنا للندبة ولا تكون للنداء؛ لأنها موضوعة تحديداً في هذا الموضع للندبة، وهي إذن تقوم مقام الـ(وا).

يرى الدارس الحالي أن (يا ليت) وحدة تركيبية واحدة بجزأيها المفترضين، لا يجوز فصل أحدهما عن الآخر في هذه السياقات، وأمثالها؛ لأنها تعطي دلالة إشارية ثابتة نحو الزمن البعيد الذي لا يمكن استرجاعه؛ فيتحسر عليه، وهيهات أن تنفع غير الحسرة في هذا الموقف. وهي أعني (يا) في هذه المواضع، ربما تكون ضرورة لا يجوز الاستغناء عنها؛ لأن وجودها يمنح امتداداً في الزمن، ولا يتأتى هذا الزمن من دونها؛ لأن الموقف القولي، و(السياق الحالي) يتطلبان هذا الامتداد في الزمن، بعكس لو جيء بـ(ليت) خالية منها، على الرغم من أنها تحمل معنى تمني الشيء لا يتحقق في أحيان كثيرة، ولكن اقترانها بـ(يا) بما فيها من مزدوج صوتي صاعد - أكثر طولاً - يمنحها قدرة فائقة على إطالة صوت المزدوج الهابط - القصير نوعاً ما - في (ليت)، فهذا التوقيع، وهذه المخالفة بين الأصوات فيهما - حيث تأتي حركة جديدة بعد حركة أولى تفصلها عن الثانية مسافة معينة - لا بأس بها، لا بد أن تتولد عنهما معانٍ أخرى

(١) الكتاب ٢/٣٤٨، وانظر نقد نظرية النحاة ص٣٥.

تنضاف إلى معناهما السطحي الظاهر[١]. إذ إنه من الثابت ارتباط مفهومي – التصويت والإيقاع معاً – منذ القديم بالمادة الدلالية المتوخاة – ابتداء من الحرف، إلى اللفظة المفردة، إلى التركيب البسيط، إلى الجملة المركبة، لذا رأينا اهتمام النحاة في مختلف العصور على الإفادة من النظام الصوتي للكلام؛ للتمييز بين المعاني النحوية.

وابن جنّي يستخدم التشكيل الصوتي في فهم بعض المعاني النحوية، يقول: «فقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها. وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم: (سير عليه ليلٌ)، وهم يريدون: ليلٌ طويلٌ. وكأن هذا إنما حذفت فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها. وذلك أنك تحسُّ في كلام القائل لذلك من التطويح، والتطريح، والتفخيم، والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويلٌ أو نحو ذلك. وأنت تحسُّ هذا من نفسك إذا تأملته. وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فتقول: كان والله رجلاً! فتزيد في قوة اللفظ بـ(الله) هذه الكلمة، وتتمكن في تمطيط اللام، وإطالة الصوت بها، و(عليها)، أي رجلاً فاضلاً، أو شجاعاً، أو كريماً، أو نحو ذلك. وكذلك تقول: سألناه فوجدناه إنساناً! وتمكن الصوت بإنسان، وتفخمه، فتستغني بذلك عن وصفه بقولك: إنساناً سمحاً أو جواداً، أو نحو ذلك. وكذلك إن ذممته، ووصفته بالضيق، قلت: سألناه وكان إنساناً! وتزوي وجهك وتقطبه، فيغني ذلك عن قولك: إنساناً لئيماً أو لحِزاً أو مبخَّلاً أو نحو ذلك. فعلى هذا وما يجري مجراه تحذف الصفة. فأما إن عريت من الدلالة عليها من اللفظ أو من الحال فإن حذفها لا يجوز»[٢].

---

(١) يقول سيبويه: «اعلم أن المندوب مدعو، ولكنه متفجع عليه، فإن ألحقت في آخر الاسم الألف، لأن الندبة كأنهم يترنمون فيها». الكتاب ٢ / ٢٢٠.

ويقول ابن يعيش: «اعلم أن المندوب مدعو، ولذلك ذكر مع فصول النداء، لكنه على سبيل التفجع، فأنت تدعوه وإن كنت تعلم أنه لا يستجيب، كما تدعو المستغاث به وإن كان بحيث لا يسمع كأنه تعده حاضراً. وأكثر ما يقع في كلام النساء لضعف احتمالهن وقلة صبرهن ولما كان مدعواً بحيث لا يسمع أتوا في أوله بـ(يا) أو (وا) لمد الصوت، ولما كان يسلك في الندبة والنوح مذهب التطريب زادوا الألف آخراً للترنم». شرح المفصل ٢ / ١٣.

(٢) الخصائص ٢ / ٣٧٠، ٣٧١.

والتنغيم كما يعرفه محمود السعران: «المصطلح الصوتي الدال على الارتفاع (الصعود) والانخفاض (الهبوط) في درجة Pitch الجهر Voice في الكلام»(١).

ويقول تمام حسان: «أي مقطع في المجموعة الكلامية، سواء كان في وسطها أو في آخرها، صالح لأن يقع عليه هذا النوع من النبر... ولكن الملاحظ أن المسافات بين كل حالتي نبر تبدو كأنها متساوية تقريباً وهذا ما نسميه الإيقاع... فالتنغيم يكون بارتفاع الصوت وانخفاضه أثناء الكلام وربما كان له وظيفة نحوية...»(٢).

فتكون الآية الآتية في ضوء ما سبق كما يتوقع الدارس الحالي:

ج=﴿ **يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا** ﴾(٣).

أصلها: أفوز ⟵ م.ف+م.س (فا= Ø)=ج.ف

جملة توليدية إخبارية، تفيد الإخبار المحايد. ثم دخل عليها قيد (مفع مطلق +نعت) لإفادة تحديد نوع الفوز:

⟵ م.ف= فا(Ø)+م.س قيد (مفع مطلق+ نعت)

⟵ جملة تحويلية تفيد تحديد النوع، ثم دخل على الجملة (ف.ن)=(الفعل الناقص) كان، و(ش.ج) (مفع فيه)= معهم، لتخصيص الزمان والمكان اللذين يتم فيهما الفوز و(البعيدان) بطبيعة الحال. فصارت الجملة:

⟵ ف.ن-اسمه (ضمير)+ م.س (مفع فيه)= خ+ج.ف (ف+فا= Ø)+ م.س(مفع مطلق + نعت)

ثم بزيادة (يا ليت) عنصر إشارة إلى الزمن البعيد المنتهي صارت الجملة تحويلية إفصاحية تفيد الإشارة إلى الزمن البعيد وتمنيه لأنه لا يتحقق، بما فيه من ضمير يعود على لاحق.

---

(١) علم اللغة – مقدمة للقارئ العربي ص١٥٩ .

(٢) مناهج البحث في اللغة ص١٦٣ وما بعدها.

(٣) سورة النساء، الآية ٧٣ .

← (عنصر تنبيه) يشير إلى الزمان والتمني + م.س(ضمير)= اسمه + ج.س(ف.ن + م.س(اسمه) + م.س (مفع فيه=خ))=خ+ر(سببي) + ج.ف(ف + فا(Ø)) + (مفع مطلق + نعت)

أو ربما تكون :

ج= ﴿ يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً ﴾

أصلها العميق : أنا معهم

← م.س(ضمير منفصل) (م) + م.س حرف جر + م.س (ضمير) ((مفع فيه)= خ) = ج.س

جملة توليدية إخبارية تفيد الإخبار المحايد . ثم دخل عليها قيد زماني (يا ليت) عنصر إشارة، إلى الزمن البعيد ، وتمنيه مما اقتضى إجراء تعديل على (م.س) = (م) ليتلاءم مع القيد الزماني (يا ليت) :

← عنصر تنبه (يشير إلى الزمن والتمني) + م.س (ضمير متصل) = (اسمه) + م.س (مفع فيه) = (خبره)

فصارت الجملة تحويلية تفيد الإشارة إلى الزمن البعيد والتحسر على عدم وجوده معهم .

ثم جرى تحويل آخر بزيادة قيد الزمان (ف.ن) = (كان) لإفادة تحديد زمن الكون معهم، وأنه في الزمن الماضي (الدنيا)؛ ليزيد من استحالة تحقق الشيء المُتَمَنَّى، أو المُتَحَسَّر على عدم تحققه، وجرى ما يقتضي هذا التحويل من زيادة (م.س) = الضمير، ثم تقديم (عنصر الإشارة إلى الزمن) وتوسيط (ف.ن)، فصارت الجملة تحويلية إفصاحية تفيد التحسر على الزمن الماضي :

(عنصر تنبيه) يشير إلى الزمن والتمني + م.س (ضمير) = اسمه + ج.س(ف.ن + م.س (اسمه) + م.س(مفع فيه = خ))= خ

وبزيادة (ج.ف) = ر (غائي) + م.ف + م.س (فا= ∅) + م.س(مفع مطلق) + م.س (نعت)

صارت الجملة تحويلية تفيد تمني الكون معهم في الزمن الماضي البعيد؛ ليحصل له الفوز المنعوت.

وفي الآية: ﴿يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَداً﴾[١].

يكون أصل الجملة: أشركت

⟵ (ج.ف) = م.ف + م.س (فا) = (ضمير المتكلم)

جملة توليدية إخبارية، تفيد الإخبار المحايد. ثم جرى تحويل بزيادة عنصر النفي (لم) لتحويل الإخبار من الإثبات والإيجاب إلى السلب والنفي.

وبزيادة (م.ح) = حرف جر + اسم مجرور (مضاف + ضمير مضاف إليه) وتقديمه؛ لإفادة نفي من تم الإشراك به (بربي) وكذلك زيادة (أحداً) = (م.س = مفع به) لبيان أن النفي المراد هو نفي الإشراك عن كل شيء من شأنه أن يقترن بالله في كل حالة.

فصارت الجملة تحويلية تفيد النفي المقصود وهو الإشراك بالله

⟵ عنصر نفي + ج.ف = (ف + فا) + (م.ح) = حرف جر + اسم مجرور = (مضاف + ضمير مضاف إليه) + م.س (مفع به)

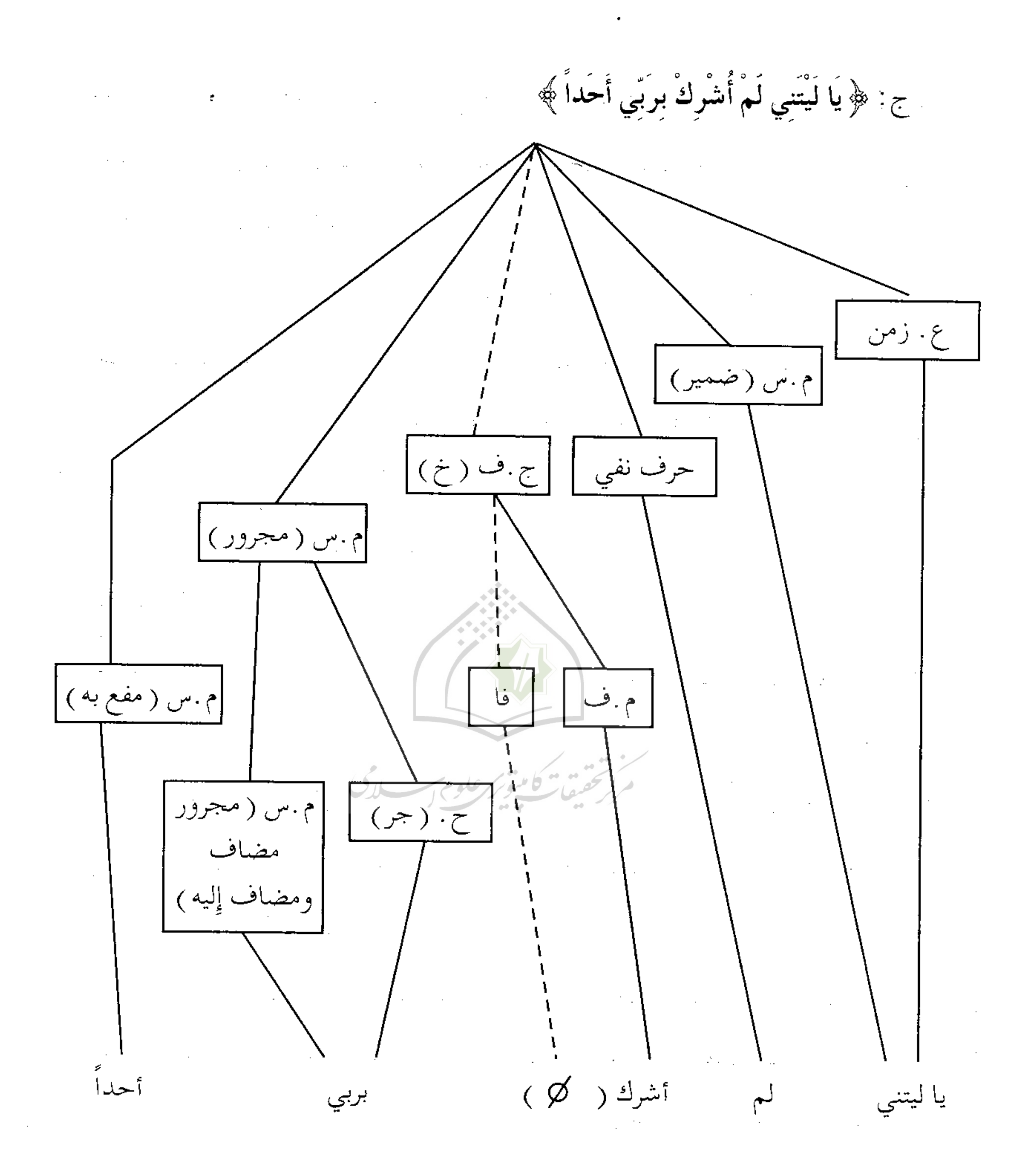
وبزيادة (يا ليت) عنصر الإشارة إلى الزمن البعيد الذي لا يتحقق صارت الجملة تحويلية إفصاحية تفيد الإشارة إلى الزمن البعيد وتمنيه لأنه صعب التحقق.

⟵ عنصر زمن يفيد التنبيه والتمني + عنصر نفي + ج.ف = (ف + فا) + م.ح = حرف جر + اسم مجرور = (مضاف + ضمير مضاف إليه) + م.س (مفع به)

---

(١) سورة الكهف، الآية ٤٢ .

ج : ﴿يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَداً﴾



أما قول الشاعر:

فيا ليت الشباب يعود يوماً   فأخبره بما فعل المشيب[1]

فأصل الجملة فيه : الشباب يعود .

---

(١) أبو العتاهية (إسماعيل بن قاسم) . انظر: مغني اللبيب، رقم الشاهد (٥٢١)،(٢٨٢) .

ـــــ> ج.س = م(م.س) + خ(ج.ف) = م.ف + (م.س) ضمير (+فا) (∅)

جملة توليدية إخبارية، تفيد الإخبار المحايد، ثم دخل عليها قيد زمني منكر (مفع فيه) = يوماً لإفادة احتمال عودة الشباب،

ـــــ> ج.س = م(م.س) + خ(ج.ف) = م.ف + فا(∅) + م.س (مفع فيه)

جملة تحويلية تفيد عودة الزمن في وقت ما. ثم دخل عليها عنصر الزمن (يا ليت) الذي يشير إلى الزمن البعيد الذي لا يتحقق؛ لإفادة الرغبة في عودة في الشباب يوماً ما وتمني ذلك، فصارت الجملة:

ـــــ> عنصر تنبيه يشير إلى الزمان + م(م.س) + خ(ج.ف) = ف + فا(∅) + م.س (مفع فيه)

جملة تحويلية إفصاحية تفيد الإشارة إلى الزمن البعيد وتمني تحققه لأنه صعب التحقق. ثم بزيادة الجملة الرابطية (فأخبره بما فعل المشيب) (الربط الغائي) الذي من أجله تمنى عودة الشباب تبين أن الزمن قد ولّى وابتعد ولن يعود مهما سفحنا على أعتابه من حسرات وأمنيات.

وهكذا في بقية الجمل التي تكون على شاكلة هذه الأمثلة، إذ بدا للدارس الحال أن اقتران (يا) مع (ليت) اقتران بنيوي أو (بنائي) تلازمي.

فإذا كانت (يا ليت) كذلك فهلا يحق لنا أن نسمي الـ(يا) بـ(يا) ليت مثلاً، أو أن نطلق على هذا المركب، أو الصيغة المركبة من (يا + ليت) مسمى بأنه عنصر إشاري يشير إلى الزمن؟ فهذا التخصيص الارتباطي بينهما ربما يكون اعتباطياً وغير مقصود، أو غير مصطلح عليه لغوياً في مثل هذه المواضع، أم أن القضية فيها حاجة إلى مزيد من الدراسة؟

الخاتمة

هذه محاولة جادة ومتواضعة هدفت إلى تقديم تصور معين حول قضية لغوية بالتحليل والوصف، وبعد هذا التطواف الأفقي والمعمق في ثنايا المادة النحوية ذات العلاقة، كان لا بد من رصد بعض الملحوظات المهمة التي برزت هنا وهناك، ولعل من أبرزها :

أولاً : أن الدرس النحوي العربي القديم ببعديه : الشكلي والمعنوي، قد صار مادة حقيقية للدرس النحوي المحدث، الغربي تحديداً؛ لأن الدرس النحوي العربي بات كثيراً ما يحتاج أن يأخذ منه مادته وطريقة المعالجة، ويطبقها على الكلام العربي، وهذه ظاهرة صحية إذا أخذنا بعين الاعتبار أن العلوم سواء النظرية منها والتطبيقية تشبه الكائن الحي في نمائه وتطوره، وهي من ثم ليست حكراً على أمة من دون أخرى، فإذا كان هذا كذلك، فإنه ليس بمستغرب أن نجد كثيراً من أصول النظريات اللغوية المستحدثة هذه ذات جذور عربية، بمعنى أننا واجدون فيها امتداداً وتطوراً لما كرَّسه أسلافنا من علوم العربية، وعليه ينظر إلى الملحوظة الثانية .

ثانياً : أن الأبواب النحوية المتعددة في اللغة العربية فيها حاجة إلى إعادة تنظيم، ومعالجة، وتحليل، في ضوء ما استجد من تطور كنَّا غائبين عنه طوال الفترة الماضية، على أن يكون هذا بما يتناسب والطريقة النحوية التي ترتضيها لغتنا، وتساير نحونا بما فيه من نظام داخلي يؤهله ليكون سهلاً ومتيسراً على كل لسان عربي، ولا ضير في ذلك ما دمنا متأكدين من أن الدرس النحوي العربي يقف على أرضية صلبة لن يغيرها أو يزعزعها جدة الأسلوب، والطرح، والمعالجة، بل إنه بهذا سيبهر الآخرين بتفوقه الذي رافقه منذ النشأ قبل أربعة عشر قرناً من الزمان، فهذه إذن دعوة من الدارس الحالي إلى :

١ـ العمل على تأصيل منهج نحوي جديد يأخذ بالدرس النحوي العربي إلى آفاق لغوية أرحب، أكثر قبولاً لمستجدات العصر والحاجة .

٢ـ إعادة النظر في الأبواب النحوية المتعددة، ودراستها بما يتوافق مع هذا المنهج المؤصل الجديد .

ثالثاً: أما القضية التي كان البحث بصدد معالجتها، على الرغم من صعوبة البحث فيها نظراً إلى عدم وجود منهج عربي متكامل حول هذه القضية وأشباهها، فإن البحث توقع أن الزمن أقرب إلى دلالة التركيب (يا ليت) قيد الدراسة، وأن التصويت به لم يكن محض تنفيس وتنبيه شعوري فقط، بل إن فيه استحضاراً لصورة كانت، أو يؤمَّل أن تكون، وتقريبها إلى حقيقة، أو واقع يراد له أن يعاش، والإحساس بالبعد الزمني افترض التقاء (يا) مع (ليت) في تركيب واحد، حيث كان من الممكن أن يستعمل فيه كل منهما على حدة لو أريد غير هذا المعنى، وقصد غير هذا المقصد، فاتساع الشقة الزمنية بين القصد والرؤية فرض هذا الاستعمال في السياقات المدروسة بعينها، وكان هذا الفهم من خلال:

١- مرونة اللغة العربية، فهي تقبل أن تتغير مواقع مكوناتها، وتقبل أن يدخلها مكونات جديدة؛ لإفادة معان متعددة.

٢- دور التنغيم، ونبر المقاطع، والأصوات المختلفة في تحديد الدلالات المراد توصيلها إلى المتلقين على اختلاف مستوياتهم.

٣- المساحة الكبيرة التي غطاها التركيب (يا ليت) في الاستعمال، في المستويات الكلامية المتعددة، فضلاً عن الاستعمال بين الناس، مما يدلل - كما يرجح الدارس الحالي - بدلالة واضحة حقيقة تلاقي المقاصد في كل منها.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم اعتمدت على ما يأتي من:

١- الأساليب الإنشائية في النحو العربي، هارون، عبد السلام، لا.ن، ط٣، ١٩٨٥م.

٢- الأشباه والنظائر، السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري)، (٨٤٩-٩١١هـ/ ١٤٤٥-١٥٠٥م)، تحقيق فايز ترحيني، ط١، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م.

٣- إعراب القرآن، الزجاج، (أبو إسحاق إبراهيم، ٢٤١-٣١١ أو ٣١٦)، تحقيق إبراهيم الأبياري، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٦٣م.

٤- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، الأنباري (أبو البركات عبد الرحمن بن محمد كمال الدين ٥١٣-٥٧٧هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٤، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦١م.

٥- بنية الجملة العربية بين التحليل والنظرية، المنصف عاشور، منشورات كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩١م.

٦- حاشية الصبان على شرح الأشموني، ومعه شرح الشواهد للعيني، الصبان (الشيخ محمد علي، أبو العرفان ت:١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م)، لا. ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، لا. ت.

٧- الخصائص، ابن جني (أبو الفتح عثمان الموصلي ٣٩٢هـ-١٠٠٢م)، تحقيق محمد علي النجار، ط٢، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت - لبنان. لا. ت.

٨- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل (بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عقيل العقيلي الهمذاني المصري، ٦٩٤-٧٦٩هـ/ ١٢٩٤-١٣٦٧م)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٣، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٢م.

٩- شرح التصريح على التوضيح، الأزهري، (خالد بن عبد الله الجرجاوي، ٩٠٥هـ)، دار إحياء الكتب العربية، د. ت.

١٠- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ابن هشام (أبو محمد عبد الله بن يوسف ابن أحمد بن عبد الله بن يوسف جمال الدين) ٧٠٨-٧٦١هـ/ ١٣٠٩-١٣٦٠م، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، لا. ط. دار الفكر - القاهرة، لا. ت.

١١- شرح قطر الندى وبل الصدى، ابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١١، المكتبة التجارية، ومطبعة السعادة - مصر، ١٩٦٣م.

١٢- شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش (أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش بن محمد بن أبي السرايا موفق الدين، ت: ٥٥٦-٦٤٣هـ/ ١١٦١-١٢٤٥م.)، لا. ط، عالم الكتب - بيروت، ومكتبة المتنبي - القاهرة، لا. ت.

١٣- ضياء السالك إلى أوضح المسالك، محمد عبد العزيز النجار، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٤- عروس الأفراح، شروح التلخيص، السبكي، (أبو حامد، أحمد بن علي بن عبد الكافي بهاء الدين، (٧١٩/٧٦٣هـ-١٣١٩/١٣٦٢م)، مطبعة عيسى البابي الحلبي، لا. ط، مصر، لا. ت.

١٥- علم اللغة - مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار الفكر العربي، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

١٦- القواعد التحويلية في ديوان حاتم الطائي، حسام البهنساوي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ١٤١٣هـ-١٩٢١م.

١٧- الكافية في النحو، ابن الحاجب (الإمام جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر النحوي المالكي ٥٧٠-٦٨٦هـ)، شرح الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الأسترابادي النحوي، ٦٨٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د. ت.

١٨- الكامل في النحو والصرف والإعراب، أحمد قبش، دار الجيل، لبنان - بيروت، ط٢، ١٩٧٤م.

١٩- الكتاب، سيبويه، (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء)، ١٤٨-١٨٠هـ/ ٧٦٥-٧٩٦م)، تحقيق عبد السلام هارون، المطبعة الأميرية، مصر، ١٩٦٦،١٩٧٧م.

٢٠- كتاب الأفعال، ابن القطاع (أبو القاسم علي بن جعفر السعدي ٤٣٣-٥١٥هـ/ ١٠٤١-١١٢١م، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

٢١- لسان العرب، ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري ٦٣٠-٧١١هـ/ ١٢٣٢-١٣١١م)، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ الإسلامي، ط٢، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٢٢- اللغة العربية - معناها ومبناها، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط٣، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٢٣- المساعد على تسهيل الفوائد، ابن عقيل، تحقيق محمد كامل بركات، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٢٤- المعجم المفصل في شواهد النحو الشعرية، اميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٢٥- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٢٦- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، تحقيق مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ط٥، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٧- المقتضب، المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، ٢١٠ - ٢٨٥هـ/ ٨٢٦ - ٨٩٩م)، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، مؤسسة دار التحرير، لا. ط، مصر، ١٣٨٦هـ.

٢٨- مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ١٩٩٠م.

٢٩- النحو العربي والدرس الحديث - بحث في المنهج، عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م.

٣٠- النحو المصفى، محمد عيد، مكتبة الشباب، ط٢، مصر - القاهرة، لا. ت.

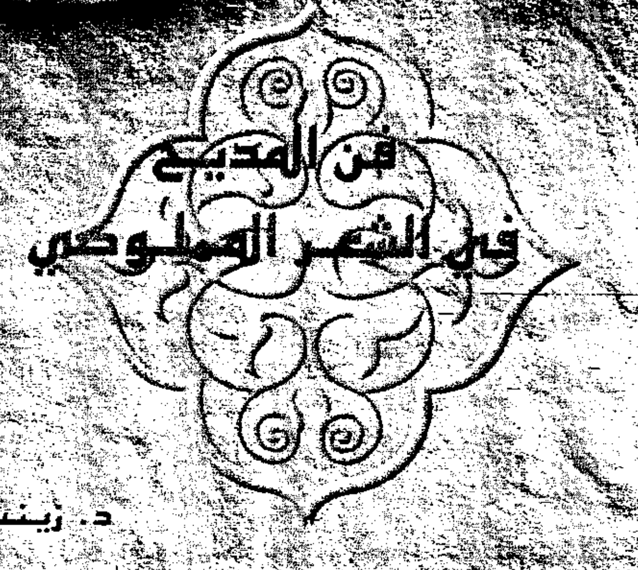
٣١- النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، ط٣، مصر، لا. ت.

٣٢- همع الهوامع شرح جمع الجوامع في العربية، السيوطي، تحقيق وشرح الدكتور عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

٣٣- الدوريات:

٣٤- حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد (٤٠)، تونس، ١٩٩٦م.

٣٥- المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية، العدد (٧)، الأردن، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.



د. زينب بيره جكلي*

التعريف بالبحث

يطلق العصر المملوكي على العهد الذي حكم فيه المماليك، وكان هؤلاء يقربون الشعراء، فيثنون عليهم في قصائد سياسية واجتماعية تحكي بطولتهم في الحروب مع التتر والصليبيين، وفي الثورات الداخلية التي كانت قامت آنذاك، وقد أظهرت المدائح أيضاً الاهتمام بالعلم، وبدت في أشكال متعددة: قصائد، وإخوانيات، وتقريظ كتب، وأسئلة علمية. وبذلك جدد في هذا الفن الشعري.

وقد برزت في مدائح العصر سمات معنوية حكت قيم المجتمع، وفنية درست فيها منهج القصيدة ولاسيما مقدمتها ووحدتها العضوية، كما درست الموسيقى التقليدية، وأبنت جمال الموسيقى الداخلية، ووحدة القافية، ثم انتقلت إلى الموسيقى المستحدثة إذ بدت المدائح في مزدوجات ومخمسات وموشحات، وتوسعت في دراسة الأخيرة وكشفت عن التلاعب فيها، وأن كثيرا منها يصلح للغناء لا للقراءة.

وأخيرا درست قصيدة مديح من العصر دراسة موضوعية وفنية لتكون أنموذجا لهذا الفن الشعري.

ثم كانت الخاتمة لتوجز ما توصلت إليه في هذا البحث.

* أستاذة مساعدة في قسم اللغة العربية وآدابها في كلية الآداب بجامعة الشارقة، ولدت بالرقة في سوريا سنة (١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م)، وحصلت على درجة الماجستير من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م)، ثم درجة الدكتوراه من جامعة البنجاب في لاهور بباكستان سنة (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، من كتبها «شعر الثورات الداخلية في العهد العثماني».

مخطط بحث

فن المديح في الشعر المملوكي

مقدمة

الفصل الأول

مضمون المدائح

أولا -المدائح السياسية

١- في حروب التتر

٢- في الحروب الصليبية

٣- في الثورات الداخلية

٤- دوافع أخرى للمديح

ثانيا -المدائح الاجتماعية

الفصل الثاني

سمات المدائح

أولا - السمات المعنوية

ثانيا - السمات الفنية

١ - منهج القصيدة

٢- الموسيقى الشعرية

أ - الموسيقى التقليدية

- الأوزان والقوافي

- الموسيقى الداخلية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقدمة

يطلق اسم العصر المملوكي على العهد الذي حكم فيه المماليك بين عامي (٦٥٦ هـ) – وهو العام الذي هجم فيه المغول على بغداد – و (٩٢٢هـ)حين دخل السلطان العثماني البلاد العربية وأزال الدولة المملوكية .

و إذا كان المماليك لم يحكموا من أرجاء البلاد العربية إلا مصر والشام وبعض أرجاء الجزيرة العربية إلا أن مصر غدت في عهدهم مركز الخلافة ومهوى قلوب المسلمين لاحتضانها الخليفة العباسي ، ولأن حكامها المماليك أوقفوا الهجمة المغولية في عين جالوت ، ثم تابعوا فلولهم حتى أخرجوهم من بلاد الشام ، كما أوقفوا تيار المد التَّيْموريّ ، وطاردوا الصليبيين حتى طردوهم من مصر والشام في (٦٩٠هـ)، و لولا مساعدة الأوروبيين للصليبيين لغدت جزر البحر الأبيض المتوسط تابعة للدولة المملوكية ، كما أن عهد المماليك شهد نهضة ثقافية واسعة برزت في المجاميع الأدبية والموسوعات خاصة ، وحوى كبار علماء العربية والإسلام.

وعلى هذا فإن أحداثاً جساماً وحضارة عظيمة كانتا في عهد المماليك ، وقد شارك الشعر – ولاسيما فن المديح – في تصويرهما، فطرب للانتصارات وندد بالسلبيات و أشاد بالعلم وآله، وكان صوته صدى للأحداث ، وتعبيراً عما يعتلج في أفئدة أصحابه من أفراح وأتراح سياسية واجتماعية .

كما برزت في المدائح سمات فنية ، واتضح مسيرها ولاسيما في القضايا الموسيقية، وهذا ما دعاني إلى دراسة هذا الفن الأدبي الذي أهمل كثيراً كإهمال عصره فلم يُتطرق إليه غالباً إلا من خلال دراسة ترجمات قصيرات، ومثل هذه الدراسة لا تلقي الضوء على فنية هذا اللون من الشعر بشكل متكامل؛ ولعل دراستي هذه تساعد أيضاً في تغيير النظرة إلى الشعر المملوكي عامة حين يطلع الباحثون فيه على جوانب فنية مهمة في هذا العصر .

ولهذا فإني سوف أبحث في الفصل الأول في مضمون المدائح ثم أنتقل في الفصل الثاني إلى دراسة فنيتها، منهج القصيدة المدحية وموسيقاها، أما جمال اللغة والتصوير فإني سأوضحهما من خلال دراسة نموذج من قصائد العصر دراسة فنية متكاملة.

الفصل الأول

مضمون المدائح

برزت موضوعات المدائح من خلال قصائد وجهت إلى جهات رسمية، ويتعلق معظمها بالقضايا السياسية، وأخرى تداولها الصحاب والعلماء، وتبرز فيها الأوضاع الاجتماعية، وعلى هذا فإني سأقسم مدائح العصر إلى :

١ـ مدائح سياسية .

٢ـ مدائح اجتماعية .

وسأبين موضوعات كل منها ، ثم أعرج على سماتها .

أولاً – المدائح السياسية :

وقد وجهها شعراؤها إلى السلاطين والأمراء والقواد، وإلى كل من ولي أمراً رسمياً في دولة المماليك، وقد برزت إبان أحاديثهم عن حروب التتر و الصليبيين، و الثورات الداخلية خاصة :

١ـ في حروب التتر :

حادثة سقوط بغداد في (٦٥٦هـ) على أيدي المغول أشهر من أن تذكر ، وقد تابع هؤلاء جرائمهم بهجومهم على بلاد الشام، وفي (٦٥٨هـ) تمكنوا من السيطرة على "ميّا فارِقِين"[١]، وقتلوا ملكها الكامل[٢] بعد حصار دام طويلاً، ثم تابعوا توغلهم في بلاد الشام حتى وصلوا "عين جالوت"[٣]، والتحموا مع قوات المماليك ،وشاء الله أن ينصرهم على المغول.. وقد طرب الشعراء لهذا النصر المؤزر أيما طرب ذلك لأنه رمز للفوز على الكفرة الذين ابتغوا الهجمة على

---

(١) ميا فارقين: أشهر مدينة بديار بكر، وهي من بلاد الروم، فتحها خالد بن الوليد . ينظر: معجم البلدان ٥ / ٢٣٥-٢٣٨ .

(٢) هو محمد بن غازي بن العادل، صاحب ميا فارقين (ت ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م)، كان شجاعاً وصبر زماناً على حرب التتر، وحاصروه سنة ونصفاً ثم قتلوه. الأعلام ٦ / ٣٢٤، والبداية والنهاية ١٣ / ٢٧٧ .

(٣) بليدة بين بيسان ونابلس في فلسطين. معجم البلدان ٤ /١٧٧ .

الإسلام ودياره، ولكن الله نصره بالملك المظفر لما يتمتع به من عزيمة قوية و إرادة جبارة، وهذا ما يدعو إلى شكر الله تعالى، ثم الإشادة بهذا السلطان العظيم، يقول الشاعر[١]:

هلك الكفرُ في الشآم جميعاً
و استجد الإسلامُ بعد دحوضِه
بالمليكِ المظفرِ الملكِ الأرْ
وعِ سيفِ الإسلامِ عند نهوضِه
ملكٌ جاءَنا بعزمٍ و حزمٍ
فاعتززْنا بسُمْرِه و بِبِيضِه
أوجب اللهُ شكرَ ذاك علينا
دائماً مثلَ واجباتِ فروضِه[٢]

و قد تابع السلطان الظاهر بيبرس (٦٢٥-٦٧٦ هـ)[٣] جهود سلفه في التصدي للتتر، وحاربهم على نهر الفرات في سنة (٦٧٠هـ)، وقتل منهم مقتلة عظيمة، ثم واصل مسيره إلى «البيرة»[٤]، فهرب التتر منه وتركوا أموالهم وأثقالهم، فدخلها في أبهة عظيمة استحقت ثناء الشاعر بدر الدين يوسف المهمندار[٥] لهذا الانتصار، ولاسيما في واقعة الفرات، فقال متحدثاً عن بطولته في هذا اليوم الأغر الذي علا فيه غبار المعركة واشتد الأمر على التتر الذين كانوا قد تجرؤوا على المسلمين، فلما عاينوا بطولتهم الفذة خارت قواهم، وكان المسلمون يقتحمون نهر الفرات كأنهم سد من حديد تتدفق فيه جماعات الفرسان و الخيول ، وكان

(١)(٢) ينظر للحرب وللشعر في تاريخ أبي الفداء ٢ / ٣١٥، ٣١٦ ، ولم يذكر المؤلف اسم الشاعر.

(٣) ركن الدين الظاهر بيبرس العلائي البندقداري، كان مملوكاً في خدمة النجم صالح الأيوبي، ولم تزل همته تصعد به حتى صار سلطاناً، قاتل مع قطز التتر، وكان شجاعاً جباراً له وقائع كثيرة مع التتر والصليبيين وفتوحات عظيمة، توفي في دمشق. الأعلام ٢ /٧٩ .

(٤) البيرة: بلد بين حلب والثغور الرومية، وهي قلعة حصينة. معجم البلدان ١ /٥٢٦ .

(٥) هو يوسف بن سيف الدولة بن زماخ الحمداني المهمندار (ت ٦٧٠هـ). فوات الوفيات ٤ / ٣٤٩٠ .

النصر حليفهم . . . وولى العدو أدباره فلحقه الملك المظفر حتى أسال الدماء أنهاراً ونثر الرؤوس بصوارمه البتارة، يقول :

لو عـــايـنَتْ عـــيناك يوم نزولِنا
والخـيلُ تطفحُ في العـجـاجِ الأكـدرِ
وقـد اطلخمَّ الأمـرُ واحـتـدَمَ الوغى
ووهَى الجـبـانُ وسـاء ظنُّ المجـتـري(١)
لرأيت سـداً من حـديد مـا يُرى
فـوق الفـرَاتِ وفـوقـه نـارٌ تـري
ورأيت سـيلَ الخـيلِ قـد بلغ الزُّبى
ومن الفـوارس أبحُـراً في أبحـر
وجـرَتْ دمـاؤُهُمُ على وجـهِ الثـرى
حـتى جـرَتْ منهـا مـجـاري الأنهر
والـظـاهـرُ الـسـلـطـانُ في آثـارِهـم
يُذري الرؤوسَ بكل عَـضْبٍ أبتـر
إن شـئـت تمدحـه فـقفْ بإزائـه
مـثلي غـداةَ الروعِ وانظُمْ وانثُـر(٢)

ولقـد أيقظ هذا الحـدثُ الشعورَ الإسلامي، وأثار عـواطف الناس وأعـاد إليـهم عزتهم، وشاركهم الشعرُ في بهجتهم، كيف لا والمسلمون لم ينسوا جراحاتهم وما عانوه من المغول، ولهذا كثر من عبّروا عن هذه الفرحة الكبرى(٣)، وها هو« موفق الدين عبد الله بن عمر »(٤)

(١) أمور مطلخمات : شداد . لسان العرب ٤ / ١٨٦ .

(٢) إعلام النبلاء ٢ / ٢٦٢ .

(٣)(٤) البداية والنهاية ١٣ / ٣٣٨ ، وفي إعلام النبلاء ٢ / ٢٦٢ : أن الوقعة كانت ٦٧١هـ، وفيه ذكر اسم الشاعر، وذكر أيضاً قصائد أخرى قيلت في هذه المناسبة .

يطلقها من سويداء قلبه معبراً عن سعادته الكبرى بهذا النصر المبين، وإعجابه بالسلطان القائد الذي يفديه المسلمون بأموالهم وأنفسهم:

المـلـكُ الظـاهـرُ سـلطـانُـنـا
نـفـديـه بـالأمـوالِ و الأهـلِ
اقـتـحَـمَ المـاءَ لـيُـطـفي بـه
حـرارةَ الـقـلـبِ مـن المُـغْـلِ

لم تتوقف الحروب بين المسلمين والتتر ولاسيما عندما كان التتر يرون ضعفاً من المسلمين بسبب الخلافات فيما بينهم ، وكان الصليبيون يساعدونهم ضد المسلمين ، وعندما رفض سنكر حاكم دمشق[١] أن يبايع السلطان سيف الدين قلاوون (٦٢٠-٦٨٩هـ)[٢]، هجم التتر فاستيقظ ضمير سنكر، وتنبه للأخطار المحدقة بالدولة، واتحد مع سلطانه، وحملا على التتر حملة صادقة فهزموهم بإذن الله، فأشاد الشاعر القاضي «فتح الدين بن عبد الظاهر»[٣] بالسلطان المنصور قلاوون لاستئصاله لهم، وذلك في قوله:

يا أيُّها الملكُ المنصورُ قد كسَرتْ
جنودُكَ المُغْلُ كسْراً ما له جبْرُ

(١) الأمير شمس الدين سنكر أو سنقر لم يرض ببيعة الملك المنصور قلاوون، ودخل القلعة واستدعى الأمراء في دمشق فبايعوه، فحاربه المنصور واغتنم الفرصة، فجاؤوا إلى حلب بجموع تضم جنسيات كثيرة كالفرنجة والعجم والأرمن والكرج، وقد آزر سنقر الملك المنصور وحارب معه التتر، وأخلص له بعد ذلك. ينظر لترجمته في البداية والنهاية ١٣/٣٦٩-٣٧٤، والوافي بالوفيات ٨/٣٣٨، وفيه يدعى سنجر، وللترجمة أثرها في اختلاف الاسم، وفي إعلام النبلاء: أن عدد جيش التتر كان ثمانين ألفاً: ٢/٢٧١،٢٧٢ .

(٢) الملك المنصور قلاوون العلائي الصالحي، أول ملوك الدولة القلاوونية، كان من مماليك نجم الدين أيوب ثم أخلص الخدمة للظاهر بيبرس، وقاتل التتر، كان شجاعاً وكثير الفتوحات، وقد حكم ما ينيف عن إحدى عشرة سنة. الأعلام ٥/٢٠٣ .

(٣) هو محمد بن عبد الله بن عبد الظاهر (٦٣٨-٦٩١هـ)، أول من سمي بكاتب السر بالديار المصرية، ولد بالقاهرة وتوفي بدمشق. ينظر له وللشعر في: الوافي بالوفيات ٣/٣٦٦ .

وأجـمع المَلْك والتكفورُ و اتفقـوا
مع الفـرنج ومن أوْدى به الكفـر[١]
جـاءت ثمانون ألفـاً من بعوثهم
لأرض حمص وكان البعث والنشر
جاء الخميسان في يوم الخميس ضحى
وامتدت الحرب حتى أذن العصر
والخيـلُ لا تغتدي إلا على جثثٍ
والسهل من أرؤسِ القتلى به وعر
والبِيضُ تُغمد في الأجفان من مُهَجٍ
والسُّمر ناهيك يا ما تفعل السمر
و راح فارسُهم في إثر راجلهم
ينتابُه الوحشُ أو ينبو به القفر
وعاد سلطانُنا المنصور منتصراً
فالحمدُ لله ثم الحمد و الشكر

لقد فصل الشاعر جزيئات الحدث ومكانه وزمانه؛ فذكر كثرة الجموع المتحاربة من المغول والفرنجة الذين قدموا مصر، وكانت الحرب من ضحى الخميس حتى أذان العصر، وكانت الخيول تطأ الجثث حتى غدا السهل كأرض وعرة من كثرة الجماجم، وأكل الوحش من أجسادهم إلا من فر منهم بعد أن فتكت فيهم السيوف والرماح، وعاد السلطان منصوراً بإذن الله، فوجب علينا شكر الله على نعمائه.

---

(١) التكفور ليفون متملك سيس، ذكره القلقشندي في صبح الأعشى ١٤ / ١٢١ في حرب بينه وبين المسلمين سنة (٧١٤هـ)، وسيس وتسمى أيضاً سيسه: أعظم ثغور الشام بين أنطاكية وطرسوس في تركيا، وقد جلا أهلها ولحقوا بأعالي الروم في سنة (٩٤هـ). معجم البلدان ٣ /٢٩٧،٢٩٨ .

وكان لهذا التفصيل أثره في إثارة المشاعر و إيقاظ الغافل، وكذلك كان لتكرار بعض الكلمات كالخميس والخميسان، والمنصور ومنتصراً، والحمد لله ثم الحمد، وهذا ينم عن الطاقة الشعورية التي كانت تكمن في أعماق الشاعر، والتي جعلته يلح في التصوير وفي التعبير.

استمرت المعارك تترى بين الطرفين، وفي سنة (٧٠١ هـ)، جاء التتر في خمسين ألفاً، وكان ملكهم (غازان) قد قال: « ما جئنا هذه المرة إلا للفرجة في الشام »[١]، والتقت جموعهم بالمسلمين في « مرج الصفر » في دمشق، فحمل التتر على ميمنة المسلمين فكسروها بادئ ذي أمر، فثبت السلطان الناصر محمد بن قلاوون ثباتاً مشهوداً واستمر القتال.. وفي ضحى اليوم الثاني تم النصر للمسلمين وخسر (غازان) ثلثي جيشه في هذه المعركة، وتخطف الباقين أهلُ الحصون، ومن هرب منهم تلقاهم المسلمون على شط الفرات، فكانوا لا يعدونهم في المراكب حتى يقتلوا كل من ركبها، حتى ذبحوا الرجال، وضربوا النساء بالفؤوس، ولم يتركوا منهم أحداً..

وطرب الشعراء لهذا النصر المبين وشمتوا بـ(غازان) وسخروا منه كما سخر، وقال شاعرهم علاء الدين الوداعي[٢]:

قولوا لغازانَ بأن جيوشَه
جاؤوا ففرّجناهم بالشام

في سرحة المرجِ التي هاماتُهم
منشورُها وشقائق الأجسام

ما كان أشقاها عليهم فرجةً
غمّت وأبركَها على الإسلام[٣]

---

(١) ينظر للمعركة تاريخياً في أعيان العصر ٥ /٨٤-٨٦ .

(٢) هو علي بن المظفر الكندي المعروف بعلاء الدين الوداعي، أديب ومحدث، ت ٧١٦هـ. ينظر: فوات الوفيات ٣ /٩٨ .

(٣) أعيان العصر ٥ /٨٦، وقد نظم الشاعر شمس الدين الطيبي قصيدة بهذه المناسبة تقارب مائة بيت، وستدرس عند الحديث عن الدراسة الفنية، وهي في الأعيان ٥ /٨٧-٨٩ .

كما حارب السلطان حسام الدين المنصور (لاجين) (٦٩٦-٦٩٨هـ)[١] المغول في حمص أيضاً وانتصر عليهم، فأثنى عليه الشاعر «أبو الثناء محمود»[٢] في قصيدة لامية مطلعها:

أطاعك الدهرُ فأْمُرْ فهو ممتثلُ   واحكم فأنت الذي تُزْهَى به الدولُ

وراح يصور عزيمة الممدوح وفتوحاته وبطشه بالمغول بطشاً شهد به الأعداء، فكان كالضرغام في انقضاضه على أعدائه حتى صدهم ومزقهم عن بكرة أبيهم على الرغم من كثرتهم بسيوفه التي كانت ترتدي من دمائهم كسوة لها، فتجلب لهم المنية أو يهربون منها أو يؤسرون، وعاد السلطان مظفراً وبين يديه جموع الأسرى ذليلة طيّعة، يقول بعد المطلع السابق:

سلْ يوم حمصَ جيوشَ المُغْل عنه وقد
ضاق الفضاء بهم واستدَّتِ السبلُ
والبيضُ تُغمَد في الأبطال عاريةً
وتنثني وعليها منهم حُلَل
يُخبِرْكَ جمعُهُمُ و الفضلُ ما شهدت
به العِدا أنه ليثُ الشرى بطلُ
وأنه خاضَ في هيجائها وجلاً
غمارَها واصطلاها وهي تشتعل
وصدَّهم وهم كالبحر إذ صُدموا
ببأسه وحمى الإسلامَ إذ حملوا
فمزقتْهم سُطاه، ذا يسيرُ وذا
عانٍ أسيرٌ، وذا في الترب مُنجدل

(١) لاجين هو حسام الدين بن عبدالله المنصوري، من مماليك قلاوون البحرية بمصر والشام وولي السلطنة، ولقب بالمنصور، كان فارساً وحاكماً عادلاً. ينظر له في: الأعلام ٥ / ٢٣٨.

(٢) هو أبو الثناء شهاب الدين محمود بن سليمان، صاحب ديوان الإنشاء في دمشق (ت ٧٢٥هـ). فوات الوفيات ٤ / ٨٢.

كــأن هـاربَـهـم والخــوفُ يطلبُـه
يبـــدو لديه مـــثـــالٌ منه أو مـثـلُ
وعــاد والنصــر مــعـقــود بـرايتــه
والمغل مـا بين أيدي خـيله خـول[(١)]

وهكذا رصد لنا شعر المديح حروب السلاطين المماليك للمغول، وتصديهم لهم حتى قضوا على تعديهم على العالم الإسلامي والعربي آنذاك..

٢- **في الحروب الصليبية:**

لم تتوقف الحروب الصليبية بين المسلمين والفرنجة، وكان هؤلاء قد ساعدوا التتر ضد المسلمين، ولهذا تصدى لهم السلاطين وطردوهم عن الديار، فالسلطان «قلاوون» ثم ابنه «الأشرف صلاح الدين خليل» (٦٦٦-٦٩٣هـ)[(٢)] من بعده استوليا على كثير من حصونهم، وفتح الثاني جزيرة «أرواد»[(٣)] بعد مذبحة قام بها الصليبيون ضد المسلمين سنة (٦٨٧ هـ)، فثأر لهم الأشرف وبدأ بمن كان منهم في عكا فقتله سنة (٦٩٠ هـ)، ثم واصل مسيرته إلى صيدا وصور وبيروت حتى لم يبق لهم بلدة ولا قلعة على الساحل، ثم توجه إلى بلاد الروم وعاقبهم فيها، كما عاقب نصارى منطقة كروان في جبيل بلبنان لمؤازرتهم الصليبيين،وهكذا طهر هذا السلطان الفارس بلاد الشام منهم[(٤)] فقرظه الشاعر «شهاب الدين محمود» في قصيدة تحدث فيها عن الانتصار الساحق على أهل الصليب مشيراً إلى أن الصراع بين الطرفين كان صراعاً دينياً، وقد آزر الله سبحانه سلطان المسلمين التركي إذ خرب ديار الصليبيين على يديه في البر والبحر في معارك فاصلة سميت أم الحروب، وكانت فتحاً مبيناً أنساهم الفتوحات السالفات، وأغضب بذلك عُبّاد عيسى لكنه أرضى المولى تعالى، كما

(١) أعيان العصر ٤ / ١٧١، ١٧٢.

(٢) الأشرف قلاوون الملك صلاح الدين، ولي الحكم (٦٨٩هـ)، واستفتح ملكه بالجهاد فقاتل الإفرنج في عكا وصيدا وصور وبيروت وجميع الساحل، وتوغل في الداخل، كان شجاعاً مهيباً، قتل غيلة في مصر. الأعلام (٢ / ٣٢١).

(٣) اسم جزيرة في البحر الأبيض المتوسط فتحها المسلمون في (٥٤هـ). معجم البلدان ١ / ١٦٢، وهي تتبع حالياً سوريا، وتقع غربها.

٤- ينظر لهذه الحروب في: صدق الأخبار تاريخ ابن سباط ١ / ٤٩٥، والتاريخ الإسلامي ٧ / ٥٣.

استبشر المصطفى الهادي البشير ﷺ بما فعل الأشرف الخليل بن قلاوون، وشاركته الكعبة المشرفة فرحته.. يقول في ذلك:

الحمد لله زالت دولة الصُلُبِ
وعز بالتركِ دينُ المصطفىٰ العربي
لم يبقَ من بعدها للكفر إذ خربت
في البحر والبر ما يُنجي سوى الهرب
أمُّ الحروب فكم قد أنشأت فِتناً
شاب الوليدُ بها هولاً ولم تَشِبِ
يا يومَ عكا وقد أنْسَيْتَ ما سَبَقَتْ
به الفتوحُ وما قد خُطَّ في الكُتُبِ
أغضَبْتَ عُبَّاد عيسى إذ أبدْتَهُمُ
لله أيّ رضىً في ذلك الغضب
وأشرف المصطفى الهادي البشير على
ما أسلف الأشرفُ السلطان من قرب
فَقَرَّ عيناً لهذا الفتح و ابتهجَتْ
ببشره الكعبةُ الغراء في الحُجُبِ[(١)]

كما فتح نائب حلب «ألطنبغا»[(٢)] في سنة (٧٢٢ هـ)، مناطق إياس على ساحل البحر وبلاد سيس وقلعتها بعد ثلاث غزوات فأثنى عليه «أبو حفص عمر بن مظفر الوردي»[(٣)]، فقال

(١) البداية والنهاية (١٣ /٤١٢، ٤١٣)، وينظر لمثلها في فتح طرابلس في أعيان العصر ١ /٣٢٧، ٣٢٩ .

(٢) هو نائب حلب حارب في سيس وفتح مدينة إياس على البحر وتوجه إلى سيس وفتح قلعتها «النقير». إعلام النبلاء ٤ / ٥٢٩ .

(٣) أبو حفص الكندي، شاعر وفقيه، ولد في المعرة في سوريا، وولي القضاء بمنبج، له ديوان شعر، وتاريخ عرف بتاريخ ابن الوردي، ومؤلفات أخر، (ت٧٤٩هـ). ينظر له في أعيان العصر ٣ /٦٧٧، والأعلام ٥ /٦٧ .

معبراً عن بهجة النصر مشيداً بالجيش الفاتح الذي رمى القلعة بالمنجنيق، وبقائده ذي العزيمة القوية الذي كان يجاهد في سبيل الله جهاداً سبق به أسلافه، ذلك لأن حصن « النقير » كان شديد البأس، ولكن « ألطنبغا » تمكن منه بعد أن عزم على ذلك لشدة ما رآه من بغي أهله.. يقول:

جهادُك مقبولٌ و عامك قابلُ
ألا في سبيل المجدِ ما أنت فاعلُ
ألا إنّ جيشاً للنقير فاتحاً
لآتٍ بما لم تستطعه الأوائلُ
لعَمْري لقد كان النقير مانعاً
و يقصُر عن إدراكه المتناولُ
بغى فبغى ألطنبغا الفتحَ قائداً
و يا نفسُ جدّي إن دهرك هازلُ[١]

ولما فتح الأشرف بن قلاوون قلعة الروم قهراً بعدحصار دام شهراً، وعاد مصطحباً معه ملك الروم أسيراً، وجنوده يحملون رؤوس القتلى[٢]، كان لهذا الفتح المبين أثره، إذ اهتزت مشاعر « شهاب الدين محمود » من هذا الانتصار العظيم فراح يثني على بطولة قائده المغوار الذي أشعلها حرباً كانت سيوفها تلتمع وسط الغبار كبرق في الظلماء، وكان الممدوح يبدو فيها كبدر وسط فلك، ولا غرو في ذلك فهو صاحب الفتوحات المتوالية التي تبدو كنجوم يلحق بعضها إثر بعض، وقد عز ذلك على غيره، ولسوف يواصل جهوده .. كيف لا وهو وفرسانه قد خبروا الحروب، وكرسوا حياتهم لها، فهم يأوون إليها كما يأوي الليث إلى عرينه، وإنهم لو تصدوا للجبال لأزالوها، وكان معهم مجانيق تضرب قلاع العدو بحممها فيسمع لها صوت كصوت الرعد، وتشتعل الحرائق فيها حتى تخضع لهم، وتطلب العفو... وينال هذا القائد

(١) إعلام النبلاء ٤ / ٥٣٠ .
(٢) ينظر لذلك: صدق الأخبار تاريخ ابن سباط ١ / ٤٩٩ .

المظفر ثواب هذا الفتح العظيم، الذي يرضى به المسيح والمصطفى عليهما السلام، وإن غضب قائد النصارى، وإن المسلمين جميعاً مع سلطانهم، والأرض كلها طوع لإرادته..يقول في ذلك:

كأن مُثارَ النَّقع ليلٌ وخفْقها
بروقٌ وأنت البدرُ والفَلَكُ الحَتْرُ(١)

وفتحٌ أتى في إثر فتحٍ كأنما
سماءٌ بدت تَتْرى كواكبُها الزُّهْر

وما قلعةُ الروم التي حزت فتحها
وإن عظُمت إلا إلى غيرها جسر

ليوثٌ من الأتراك آجامُها القنا
لها كلَّ يوم في ذُرى ظفرٍ ظفر

إذا صدَموا شُمَّ الجبال تزلزلت
وأصبح سهلاً تحت خيلهم الوعْر

كأن المجانيق التي قمن حولها
رواعدُ سخط وبْلُها النار والصخر

وشبتْ بها النيرانُ حتى تمزقَتْ
وباحَتْ بما أخفَتْه وانهتَكَ السِّتْر

فأحرزْتَها بالسيف قهراً وهكذا
فتوحُك فيما قد مضى كله قسر

فيا أشرفَ الأملاكِ فُزْتَ بغزوة
تحصَّل منها الفتحُ والذكرُ والأجرُ

(١) الحتر: حرف الشيء وما استدار به، وحتار العين: حروف أجفانها التي تلتقي عند التغميض. لسان العرب ٢/٢١.

وبشراك أرضيْتَ المسيحَ وأحمدا
وإن غضب اليعفورُ من ذاك والكفر
فسِرْ حيث ما تختارُ فالأرض كلها
تطيعُك والأمصارُ أجمعُها مصر[١]

ويعد الفتح الأكبر لمعاقل الصليبيين يوم تمكن السلطان العثماني محمد الفاتح[٢] في (٨٥٧هـ) من فتح القسطنطينية فقد دخل كنيستها (إسلام بول) وحولها إلى مسجد وصلى فيه، فأنشده الشاعر «إبراهيم بن عمر البقاعي»[٣] قصيدة أثنى عليه بها، وهنأه على هذا الشرف العظيم الذي حازه برأيه السديد وبطولته الفذة، فقد حاصر المدينة شهرين متتابعين وقصفها في عزيمة صامدة حتى أباد كثيراً منهم، وقدم لحومهم للحيوانات المفترسة في البراري والقفار، ولم تغن عنهم كثرتهم شيئاً، ذلك لأنه حكم فيهم السيف في سداد رأي وهو الخبير بالحروب، ولم ينصرهم الله لأنهم أتباع الشيطان، وشتان بين من يعمل لنصرة دين الله فإن استشهد كان إلى الجنان، وبين من يجحد دين الله ويحاربه، يقول في ذلك:

ليَهْنِكَ يا نجلَ الأكابر ما يرى
من الشرف الأعلى لأنت سعيد
قصدْتَ لإسطنبول وهي شهيرة
فحقّق أن الرأيَ منك سديد

(١) البداية والنهاية ١٣/٤١٩-٤٢١.

(٢) هو السلطان محمد بن مراد الثاني لقب بالفاتح لفتحه القسطنطينية أكبر معقل للنصارى في ذلك العهد، ولد (٨٣٥هـ) وفتح المدينة (٨٥٧ هـ) وتوفي (٨٨٦ هـ). ينظر له في سمط النجوم العوالي ٤ / ٦٦، والفاتح وإن كان عثمانياً إلا أن الشاعر الذي قرظه كان من العهد المملوكي قبل أن يدخل العثمانيون الأراضي العربية.

(٣) إبراهيم بن عمر البقاعي (٨٠٩-٨٨٥هـ) أبو الحسن برهان الدين، مؤرخ وأديب، أصله من البقاع في لبنان وسكن دمشق، ورحل إلى بيت المقدس والقاهرة، وتوفي بدمشق، له كتب كثيرة، وديوان شعر سماه «إشعار الواعي بأشعار البقاعي». الأعلام ١/٥٦.

أقمتَ عليها نحو ستين ليلة
وطيرُ المنايا ما لهن ركودُ
وكنت أشدَّ الناس حزماً وجرأة
وكم لك في خوض الحروب وُرود
بعثتَ إليهم عسكر الموت أسهماً
فأمسى به للعاويات يجود
ولم تغنِ شيئاً كثرةُ الجمعِ عنهم
وزاد نواحٌ منهم وعديد
أقمت عليهم قائمَ السيف حاكماً
فكلٌّ قضاءٍ جارَ فيه سديد
وقدَّتْ قلوبٌ بالمظالم أظلمَتْ
وطارَتْ بماضي الشفرتين زنود
يُحامون للشيطان وهو عدوهم
وتحمي حمى الرحمن وهو ودودِ
فشتان ما بين الفريقين حيُّهم
جَحُودٌ وأما ميتُكم فشهيد[١]

إن اللفظة المعجمية تبقى ساكنة هامدة إلى أن يضفي عليها الفنان من أسلوبه ما يجعلها حية موحية، وهاهو الشاعر «البقاعي» يستخدم من الصور والاقتباس ما يبرز فيه جمال الفكرة، فالمنايا تنتقل بلا راحة كطير يجوب ساح المعركة، وهم لم تغن عنهم كثرتهم شيئاً، وهناك تقابل بين من يدافع عن دين الله، ومن يدافع عن الشيطان، ومن مات شهيداً، وآخر جاحداً، وقد أدى هذا التقابل إلى إبراز المعنى بجلاء ووضوح .

---

(١) نزهة الأنظار ٢ / ١٥-١٨ .

ولما فتح السلطان بايزيد بن محمد الفاتح (٨٥٦-٩١٨هـ)[١] قلاع (ملوأن، وكوكلك، وأق كرمان، ومتون، وقرون) وغير ذلك أثنى عليه الشاعر «شهاب الدين بن العُلَيْف»[٢] في قصيدة رائية تحدث فيها عن جهود السلطان في حفظ الدين بالقوة ، وجهاده للكفرة حق جهاد، ابتغاء ثواب الله ومرضاته، ولا عجب في ذلك فهو ابن السلاطين العظام الذين قضوا على الكفر و علا شأن الدين على أيديهم ، يقول في ذلك:

إلى بايزيد الخيرِ والمَلِك الذي
حمَى بيضة الإسلام بالبِيض و السُّمر
وجرَّد للدين الحنيفيِّ صارماً
أبادَ به جمعَ الطواغيتِ والكفر
وجاهدهم في الله حقَّ جهاده
رجاءً لما يبغي من الفوز والأجر
سليلِ بني عثمان والسادة الأُلى
علا مجدهم فوق السِّماكَيْن والنسر
محَوْا أثر الكفار بالسيف فاغتدت
بهم حَوْزةُ الإسلام ساميةَ القدر[٣]

وهكذا كانت مدائح السلاطين ترجماناً لواقع الأمة الإسلامية مع أعدائها من الصليبيين إلى أن طردوهم عن بلادهم ، بل فتحوا أراضيهم وكسروا شوكتهم..

(١) السلطان بايزيد بن السلطان محمد الفاتح، تسلم الحكم (٨٨٦هـ)، غزا في سبيل الله الغزوات وفتح قلاعاً كثيرة. الكواكب السائرة ١/١٢٢، وفي سمط النجوم ٤/٦٨،٦٩.

(٢) أحمد بن الحسين المكي (٨٥١-٩٢٦هـ) شاعر مكي من القرن التاسع الهجري، له شعر في بعضه جودة، ألف للسلطان بايزيد كتاباً، سماه الدر المنظوم في مناقب سلطان الروم، ومدح شريف مكة فحظي عنده إلى أن توفي. ينظر له في: الكواكب السائرة ١/١٢٢، الأعلام ١/١١٧.

(٣) الكواكب السائرة ١/١٢٣.

٣- في الثورات الداخلية:

جرت على أرض المماليك ثورات داخلية عديدة سببها رغبة بعضهم في الوصول إلى سدة الحكم، أو طمعه في التوسع على حساب مملكة جاره، ومن يطلع على كتاب «عقد الجمان» للعيني ير أحاديث كثيرة عنها[١]، ومدائح آلت إليها، أثنت على قوادها وقامعي فتنها، وكان بعض المسؤولين يرفض أن يساعد الثوار مطيعاً لولي أمره، فالأمير (أرغون الكاملي)[٢] راسله (بيبغاروس) قبل أن يثور على السلطان ووعده بأن يجعله نائب دمشق، ولكن الأمير رفض وساند الدولة في قضائها على ثورة الباغي، وكان الشاعر «خليل بن أيبك الصفدي»[٣] معه في حملته عليه التي سفكت فيها دماء غزيرة لم يسفك مثلها في حرب التتر على حد قوله، فخاف على حياته، وتذكر أهله واشتاق إلى رؤيتهم، وقد نصر الله السلطان.. ثم تمكن «أرغون» من القبض على الثوار، فقرظه الشاعر الصفدي، وذكر انتصاره على «بيبغاروس» في قصيدة طويلة، تحدث فيها عن سعي الأمير إلى مرضاة الله حين تمكن من حماية ملكه ودينه بهذه الحرب، وأشاد بقوته وبأسه، وذكر أنه سار بجيشه إلى «لد»[٤]، وقضى على حركة الطاغية «بيبغاروس» الذي خذله صحبه فهرب من المعركة، وقد قدت رؤوس البغاة واطمأنت نفوس الناس بجهود هذا الأمير الذي أيده الله سبحانه،ثم دعا له أن يحفظه الله دائماً ليقضي على أعداء الدولة البغاة.. يقول في ذلك:

قد توالى النصر الذي قد تغالى
في مليك أرضى الإله تعالى

(١) من ذلك عصيان الأمير (تنبك البجاسي) نائب الشام في عهد الملك الأشرف سنة (٨٢٧هـ). ينظر: عقد الجمان ص٢٢٠ . وهجوم بعض المماليك على الوزير (ابن الهيصم) سنة (٨٣٨ هـ) وإفسادهم فساداً كبيراً. نفسه ص٤٥٥ .

(٢) الأمير سيف الدين أرغون الكاملي، كان نائب حلب ثم نائب دمشق، وكان ذا أخلاق حميدة ومروءة ظاهرة. ينظر لترجمته: أعيان العصر ١ / ٤٦٦، والوافي بالوفيات ٨/ ٣٥٦،٣٥٧، وفيها حديث عن الثورة.

(٣) يلقب بصلاح الدين (٦٩٦-٧٦٤هـ)، أديب ومؤرخ تولى ديوان الإنشاء في صفد بفلسطين، وفي حلب ومصر، له مؤلفات كثيرة. ينظر لترجمته في الأعلام ٢/ ٣١٥ .

(٤) قرية قرب بيت المقدس من نواحي فلسطين، ببابها يدرك عيسى ابن مريم الدجال فيقتله. معجم البلدان ٥/ ١٥ .

وحمى الملكَ والممالكَ والديـ
نَ وقاد الجيوشَ والأبطالا
الأميرُ المهيبُ أرغونُ ذو البأ
س الذي عزمُه يدكُّ الجبالا
سار من جِلّق إلى لُدَّ لما
أن بغى بيبغا ورام القتالا
فتخلى الشيطانُ عن كل غاوٍ
وانثنى خائبا وولّى القذالا
ثم حُزّتْ رؤوسُهم بسيوفٍ
ليس يدري المضاءُ منها كلالا
فاشتفى المسلمون منهم وقرَّت
أعينٌ ما رأتْ زماناً خيالا
يا مليكاً له الإلهُ مراعٍ
في جميع الأمورِ حالاً فحالا
إن ربّاً أعطاك نصراً عزيزاً
وكسا وجهَك الجميلَ جمالا
فلك اللهُ حافظٌ حيثما كنْـ
ـت لتُفْنِي من العدا الآجالا[١]

٤ – دوافع أخرى للمديح:

لا شك أن المدائح لم تقترن بذكر الحروب والثورات فحسب، بل كان الشاعر المملوكي يغتنم أي فرصة كانت ليقدم إلى السلاطين مدائحه لينال منهم الحظوة ويحظى بالعطية، أو يعبر عما

---

(١) أعيان العصر ١ / ٤٧٥،٤٧٦، وللصفدي قصيدة أخرى قرظ بها الأمير سيف الدين الأحمدي الذي ساعد أيضاً في القضاء على الثورة. في المرجع نفسه ٢ / ٥٩٣ .

يكنه لهم من حب وإعجاب، فالشاعر صلاح الدين الصفدي يثني على السلطان الناصر (محمد ابن قلاوون) من غير ما مناسبة محددة، فيشيد بحمايته لحوزة الدين وبهيبته التي جعلت الملوك تخاف سطوته فتأوي إليه طائعة ، حتى الحيوانات بتن يخفن منه فلم يخرجن من الغاب ،ومع ذلك فلم ينجين من بأسه ، وأما عطاؤه ففياض يشابه السحب في مده ، وأما شمائله فدرر تزين تاج الدهر ، يقول في ذلك :

يا ناصرَ الدين والدنيا ويا ملكاً
ذلَّت لعزَّته في أرضِها الأممُ

تخاف بأسَك أملاكُ الأنام فما
تسعى لهم في سوى طاعاتِك القدمُ

فالأُسد تخشاك في سرٍّ وفي علن
فليس يعصمُها غابٌ ولا أجَم

وما هباتُك في يوم النزال ندى
لكنها سُحُبٌ تَهمي وتَنْسجم

مناقبٌ شَرُفَتْ قدراً فقد رَجَعَتْ
دراً على جبهةِ الأيام تنتظم(١)

والملاحظ هنا أن الشاعر لم يسترسل في الحديث عن الشجاعة في موقف معين، لأن قصيدته لم ينظمها في حدث محدد، ولهذا عوض عن ذلك بالمبالغة غير المستحبة أحياناً كما في صورة الوحوش، ولكن المبالغة سمة من سمات المدائح في ذلك العصر على نحو ما سنرى(٢).

---

(١) أعيان العصر ٥ / ١٠٣، وينظر لمثلها للشاعر شهاب الدين محمود في مدح السلطان الملك المؤيد في أعيان العصر ١ / ٥١٠ .

(٢) ينظر سمات المدائح المعنوية ص٢١ .

والشاعر عبد العزيز بن سرايا[١] يمدح الملك الناصر محمد بن قلاوون[٢] فيجعل الملوك قاطبة تخضع له، وأرض الدنيا كلها تشيد بذكره لما يتمتع به من قوة وبأس، وعزيمة صلدة تقضي على أعدائه لكثرة حروبه لهم، ولهذا فهو يرجو خيره ويخاف من بأسه؛ لأنه إن حارب ملأ القلوب فزعاً، وإن أعطى أعطى الكثير من فيض كرمه.. يقول في ذلك:

النـاصــرُ الملكُ الذي خـضـعَـتْ له
صـيـدُ الملوكِ مـشـارقـاً ومـغـاربـا
لـم تـخـلُ أرضٌ مـن ثـنـاهُ وإن خـلَـتْ
من ذكـــرهِ مُلِئَـتْ قناً وقـــواضبـــا
بمكارمٍ تـذَرُ السـبـاسِبَ أبحـراً
وعـزائمٍ تذرُ البـحـارَ سـبـاسـبـا
تُرجـى مـواهبُـه ويُخـشَى بطشُـه
مـثلُ الزمـانِ مـسـالماً ومـحـاربـا
فـإذا سطا مـلأ القلوبَ مـهـابةً
وإذا سـخـا مـلأ العـيـونَ مـواهبـا[٣]

ثانياً: المدائح الاجتماعية:

وهي قصائد صورت الأوضاع الاجتماعية والثقافية في ذلك العصر، إذ كان الشعراء يطربون حينما يرون اهتمام الحكام والعلماء بنشر المعرفة في أرجاء البلاد، وقد جاء تقريظهم لهؤلاء في

(١) وهو الشاعر صفي الدين الحلي المعروف. ينظر لترجمته في أعيان العصر ٣ / ٦٨ .

(٢) حكم ثلاث مرات أولها (٦٩٣هـ) وانتهى آخرها في (٧٠٩ هـ). ينظر لترجمته في: أعيان العصر ٥ / ٧٣ .

(٣) أعيان العصر ٣ / ٩١، ٩٢، وينظر لمثلها في مديح الأمير بهاء الدين أرسلان للشاعر شهاب الدين محمود في أعيان العصر ١ / ٤٥١، وترجمة الأمير في ص٤٤٩ من الكتاب نفسه .

قصائد مدحية وأخرى إخوانية تنم عن علاقة وطيدة بينهم وبين من يعجبون بهم ، وبعضها جاء في صورة تقريظ لمؤلفات العلماء، أو في صورة أسئلة علمية توجه إليهم، أو ألغاز يطلبون حلها .

وأرى أن هذه الألوان تعد تجديداً في فن المديح، ولاسيما إذا عرفنا أن بعض الألغاز والأسئلة العلمية اتخذ نهج القصيدة العربية التقليدية، إذ بدأ بالتعبير عن حب المرسِل للمرسل إليه، ثم جاء التقريظ، ثم اللغز أو السؤال العلمي .

فالشاعر الصفدي قرظ السلطان « حسن بن قلاوون »(١) (٧٤٨-٧٥٢هـ) حين بنى مدرسة عظمى، وأوقف لها الأوقاف، إذ تحدث عن سعادة الناس في عصره لهذا العمل الجليل الذي أعلى به شأن الدين، ودعا في نهاية المطاف أن يكلأ الله السلطان بعينه وأن يديم عزه ومجده، قال في ذلك :

أيامُه من يمنِها وأمانِها
مشكورةٌ فينا بكل لسان

قهر الأعادي بأسُخه فأذلَّهم
ورماهُم بالخزي والخسران

وبنى بقاهرةِ المعزِّ مدارساً
للفقه و التحديث والقرآن

والشرعُ قد أعلى الإلهُ منارَه
فتراه وهو مشيَّدُ الأركان

فلأجل ذا تمتدُّ مدةُ حكمِه
محروسةً في السرِّ والإعلان(٢)

(١)(٢) أعيان العصر ٢ / ٢٥١،٢٥٢، وكلمة «مدارساً» في البيت الثالث نونت للضرورة الشعرية .

والشاب الظريف[١] مدح قاضي القضاة حسام الدين الحنفي الرازي (ت٦٩٩هـ)، وأثنى عليه وعلى قومه، وأشاد بثقافتهم وعلومهم التي لا يدانيها أحد، كما مدحه لكرمه الفياض فجعل السحب تستحيي منه، يقول في ذلك:

وحبذا الشام إن سَمت بحسا
م الدين منها البطاحُ والكُثُب[٢]
من معشر قد سَمَوْا وقد كرُمُوا
فعلاً وطابوا أصلاً إذا انتسبوا
وتخجلُ السحبُ من أكفِّهمُ
من أجل هذا تبدي الحيا السُّحب
سابقَهم في علومهم نفرٌ
فما لقُوا شأوَهم ولا قَربوا[٣]

ولعل مدحة «شهاب الدين محمود» التي قالها في القاضي «فتح الدين بن عبد الظاهر» من أجود ما قيل في القضاة، فهو يبين عن كرمه كعادة الشعراء المتكسبين، ثم يتحدث عن رأيه السديد وعدله وفصاحته فيقول:

كريمُ المحيا لو يقابلُ وجهُهُ
سحابةَ صيف لاستهل جَهامُها
به عصم الله الأقاليمَ إذ غدا
بأقلامِه بعد الإله اعتصامُها

---

(١) الشاب الظريف (٦٦١-٦٨٨هـ) محمد بن سليمان عفيف الدين التلمساني شاعر من مصر له ديوان شعر ومقامات تسمى مقامات العشاق. الأعلام ٦/ ١٥٠.

(٢) البطاح: المكان المتسع يمر به السهل، مفرده بطحاء. لسان العرب ١/ ٢١٨، والكثب: الرمل المستطيل المحدوب. لسان ٥/ ٣٧٥.

(٣) ديوان الشاب الظريف ص٤٣-٤٥.

بآرائه وهْي السديدةُ أحكمَتْ
عُراها فلا يُخشى عليها انفصامُها
إليه انتهى علمُ البيان وإنه
لفي كلِّ أنواع العلوم إمامُها
له عزمةٌ في الله للكفر حرُّها
وللدين منها بردُها وسلامُها
تقيٌّ له في الحقِّ نفسٌ أبيةٌ
وإن كفَّ بالصفحِ الجميل انتقامُها
ويغتنم الأخرى بدنياه عالماً
وقد حازها أن النجاة اغتنامُها[1]

فالممدوح لكرمه يجعل السحائب إن رأته أفاضت خيرها ، وكان لما يسطره أثره في المجتمع إذ يعصم من الفتن بما يحكم من حكم عدل برأي سديد، ولقد كان ذا علم فياض وذا سطوة على الكفر، وهو يخشى الله سبحانه ويرجو الدار الآخرة ويسعى إليها، وتلك هي الغنيمة الكبرى، فضلاً عن عفوه عمن أساء إليه.

وقد تأتي مدائح العلماء كما ذكرت بمناسبة تقريظ كتبهم ، فالشاعر « شهاب الدين أحمد »[2] أثنى على « الحافظ ابن حجر العسقلاني »[3] عندما شرح صحيح البخاري، مبيناً فضله العميم على البشرية إذ قدم لها أهم كتاب في السنة الشريفة، وأعني شرحه للبخاري، وكانت أحاديثه تنير معالم الدين، وتبهج النفوس وتسعد من يحضرها، وتجعل ساعاتها أحلى

(١) أعيان العصر ٥ / ٣٩٠-٣٩٢ .

(٢) يعرف باسم مبارك شاه (٨٠٦- ٨٦٠هـ) شاعر مصري مدح الحافظ ابن حجر العسقلاني. ينظر له في نظم العقيان ص٥٥ .

(٣) ابن حجر شهاب الدين أحمد بن علي (٧٧٣-٨٥٢هـ) أصل أسرته من عسقلان بفلسطين، استوطنوا مصر، له مؤلفات كثيرة منها فتح الباري شرح صحيح البخاري. ينظر لترجمته في نظم العقيان ص٤٥ .

من العسل، وقد فاق المؤلفين طرّاً حتى المحدثين، فضلاً عن أحكامه التي يلقيها في مجالس القضاء، والتي يحوز بها مرضاة ربه في يوم الحساب لعدله فيها، يقول في ذلك:

شهابٌ ضياءُ الدين من نور فضله
زكيٌّ على الآفاق يُشرق بالهدى

له منطقٌ في كل عقد يحله
من الشهد أشهى حين يحضرُ مَشْهدا

وزهَّد في التأليف كلَّ مؤلف
فصار بتأليفِ الحديث مزهِدا

إذا ماحَضَرْتُ اليومَ مجلسَ حكمه
ترى فيه ما فيه الخلاصُ له غدا(١)

وقد ترد المدائح ضمن إخوانيات يتداولها الصحب الذين تربطهم مع بعضهم علائق المودة والإخاء، في جو ينأى عن التكسب والمنفعة، ويشير إلى الصلات الاجتماعية والثقافية بين أدباء العصر، وغالباً يلتزم الشاعر الذي يجيب الوزن العروضي وحرف الروي الذي كتب بهما المرسل الأول.

فالشاعر الصفدي هنا قاضياً لعودته سالماً من الحج فبدأ قصيدته بغزل رمزي كنى به – برأيي– عن علاقته الوطيدة بصاحبه على نحو ما كان يفعل مداح الرسول ﷺ حين يستهلون مدائحهم بالغزل الرمزي، ثم انتقل إلى ذكر حجه في الأماكن المقدسة، ودعا له في نهاية المطاف، وذلك في مثل قوله فيه:

(١) نظم العقيان ص٥٥،٥٦، وينظر لمثلها في تقريظ العالم ابن تيمية في أعيان العصر ١/٢٣٥، وفي الثناء على الصفدي لتأليفه كتاب جنان الجنان في أعيان العصر ٣/٣٧٥، ولمثلها فيه أيضاً ١/٢٤٧.

هذا الإمَـامُ الذي تُرضىٰ حكومـتُـه
خلاف ما قاله النحويُّ في الصحف(١)
حَـبْـرٌ متى جـالَ في بحثٍ وجـاد فـلا
تسـألْ عن البـحـر والهطالةِ الوكـف
ومـذهبُ السُّنة الغـرّاء قـام بـه
وثقَّف الحقَّ من حَـيْف ومن جنَـف
قـد زانَ أيامَـه عـدلٌ ومـعـرفـةٌ
فـسـعـدُه في دوامٍ غـيـرُ منصرِف(٢)

وقد يأتي المديح ضمن أسئلة علمية يوجهها طالب للجواب، أو من يتلقى الجواب من العالم، وقد يرغب أحدهم في امتحان المسؤول، فالصفدي مثلاً أرسل إلى الشاعرة (فاطمة بنت الخشاب)(٣) يمتحنها فردت مثنية عليه بقولها :

لا تحـسـبـوا أني أمـاثلُ شـعـركم
أنى تقـاس جـداولٌ ببـحـار
أقـصى اجـتـهـادي فـهمُ ظاهرِ نظمِكم
لا أنني أُدعىٰ دُعَـاءَ مُـجـارِ(٤)

---

(١) إشارة إلى قول الفرزدق المشهور في كتب النحاة :

ما أنت بالحكم الترضى حكومته ولا الأصيل ولا ذي الرأي والجدل

ينظر لذلك : أوضح المسالك ١ / ٢٠ .

(٢) أعيان العصر ٤ / ٤٩٦، ٤٩٧ .

(٣)(٤) هي شاعرة عاصرته، لم تذكر سنة وفاتها إلا أن امتحانه لها كان في سنة (٧١٩هـ). ينظر: أعيان العصر ٤ / ٣١، وللشعر في ٤ / ٣٣، وينظر لمثلها للشاعر عمر بن مظفر الوردي في: الأعيان ص٦٨٢ .

وهذه مدحة جاءت إبان الألغاز[١]، وقد وجهها الشاعر «شمس الدين القاضي»[٢] اختباراً لمكانة المرسل إليه، وقد جاء فيها:

يا ماجداً نجهد في وصفه
وفضله من بعد ذا أوفى
أبنه يا من فكره لم يزل
يرفع عن بكر النهى سجفا[٣]

وكان في جواب الصفدي له تقريظ أيضاً على نحو قوله:

يا سيداً ألسُنُ أقلامِه
كم صرفَتْ عن عبده صرفا
ومحسناً ما زال طيبُ الثنا
عليه حتى زيَّن الصحفا
لا زلْتَ ترقَى في العلا صاعداً
ما نظم الشاعرُ أو قفَّى
في ظل عيش قد صفا وِرْدُهُ
وراح بالإقبال قد حفا[٤]

---

(١) على الرغم من أن الألغاز تعد في علم البيان لمشابهتها للكناية في الإخفاء وستر المراد، ولأنها تقوم على وضوح الدلالة، إلا أنها تحوي إلى جانب اللغز تقريظاً وثناء. ينظر لفنية الألغاز في: أبجد العلوم ٢ / ٩٨، ويشترط في الألغاز أن يلمح المرسل إلى كلمة اللغز ليسهل استخراجه واستنباطه. ينظر: البديعيات ص١٣٥، وقد جاءت بعض الألغاز قصائد طويلة، وهي المقصودة هنا.

(٢)(٣) شمس الدين محمد بن أبي بكر القاضي (ت ٧٤٤هـ)، ينظر له في: أعيان العصر ٢ / ١٢، ولشعر اللغز المدحي في ٢ / ١٩. وأبِنْه: أي أوضح اللغز.

(٤) أعيان العصر ٢ / ١٩، ٢٠، والملاحظ أن هذه المدحة اللغزية انتهت بالدعاء على نحو ما تنتهي به المدائح الرسمية، فضلاً عن طولها.

ومن الطريف في هذا المجال أن يمدح أهالي مدينة بأسرها لنبل أهلها وأخلاقهم الفاضلة، على نحو ما فعل الشاب الظريف حينما قرظ مدينة حلب ومن ضمتهم بين جوانحها، إذ دعا لها بدوام الخير لأن أهلها آل حدب على الغرباء والضيفان، وهم يبدون لهم كل كرم ومودة:

إِذا سقى حلبٌ من مزن غادية
أرضاً فخصّتْ بأوفى قطرِه حلبُ

أرضٌ إِذا قُلْتَ مَنْ سكانُ أربُعِها
أجابك الأشرفان الجودُ والحسبُ

قومٌ إِذا زرتَهم أصفَوْك ودَّهم
كأنما لك أمٌّ منهم وأبٌ[1]

وهكذا عبرت المدائح عن واقع الأمة الإسلامية والعربية في العصر المملوكي، إذ صورت صدامها مع العدو التتري والصليبي، وكشفت النقاب عن الثورات الداخلية، وعن حضارة المماليك، ولا سيما في مساعيهم لنشر العلم، فكانت بذلك ترجماناً للعصر، وكان الشعراء لسان الأمة المعبر عن أفراحها وأتراحها، كما بينت أن المدائح لم تعد توجه إلى السلاطين والأمراء، ومن ينوب منابهم، وإنما بدت في صور متعددة في الألغاز، وفي الإخوانيات، وفي المراسلات العلمية وتقريظ الكتب، وهذا ما لم يعهد من قبل، كما وجد مديح لأهالي مدينة كاملة لا لشخصية معروفة فيها فحسب.

---

(١) ديوان الشاب الظريف ص٤٩ .

الفصل الثاني

سمات المدائـح

في المدائح جمال معنوي ، وجمال فني ، ففي الأولى تبرز قيم الأمة وأوضاعها الاجتماعية والسياسية إبان حديثها عن الحروب والفتوح،كما تصور السمات التي يتمتع بها الإنسان الفاضل في المجتمع العربي والإسلامي في ذلك الحين، ولا أغالي إن قلت إن المدائح حوت معظم فنون الشعر العربي من غزل ووصف وشوق وحنين وفخر وعتاب، ولكنني لن أتطرق إلى هذا كله، وإلا غدت الدراسة كتاباً يشمل فنون الشعر كلها أو يكاد ، بل سأتحدث عن السمات المعنوية التي مُدح بها الممدوحون، ثم أتطرق إلى الحديث عن السمات الفنية فيها.

أولاً – السمات المعنويـة :

حدد ابن رشيق فضائل الناس التي يقصدها المادحون و يتفنن فيها المقرظون «بالعقل والعفة والعدل والشجاعة»، وعلى هذا فإنهم يذكرون العلم والحلم والصدع بالحجة والذكاء ، وهذه من خلال العقل، ويتحدثون عن النكاية بالعدو والمهابة والسير في الفيافي، وهي من الشجاعة[١] ، وتشير هذه الشمائل إلى الصفات الحميدة التي يعجب بها الإنسان في ذلك العصر ، ويتطلبها من المسؤولين عنه .

ولعل أبرز سمات هذه المدائح أو الصفات الشجاعة ، وهي تنبع من إحساس الشاعر برغبته في الخلاص من الشر الكامن في العالم ،وطربه لمن يعمل على ذلك ويقدم روحه في سبيله.

ولهذا فإنه يمجده ويثني على مبادئه التي ضمها بين جوانحه[٢]، وقد يبرز ذلك في مشهد بطولي لحدث واقعي، أو يذكر عرضاً في صفات أخر يتحلى بها الممدوح، إلا أن مدائح العلماء والقضاة قلما تتطرق إلى ذلك[٣]، ولكل مقام مقال.

(١) العمدة ص١٣١،١٣٢ .

(٢) ينظر لذلك بناء الصورة الفنية ص٣٩٦ .

(٣) ينظر مثلاً ديوان الشاب الظريف ص٦٠،٨٠،٩٤، إذ لم تذكر الشجاعة في هذه القصائد إلا تلميحاً في بعضها فحسب ، وكذلك الضوء اللامع م٣ ج د / ٢٢٧ .

فالشاعر «البقاعي» اغتنم فرصة فتح القسطنطينية ليقرظ فاتحها السلطان محمد، وليتحدث عن عزيمته الجبارة حين تصدى لهذا العمل الجليل، وقد رسم خطوات القائد المظفر الذي كان كالليث مع جنوده البواسل، وحدد زمان المعركة ومكانها ونتيجة المعركة، وأفاض في حديث القتل في مشهد بطولي صوره تصويراً رائعاً فقال:

لقَيْتَهُمْ يومَ الثُّلاثاء بكرةً
وقد قارنَتْكُم للإلهِ سُعودُ
وخضْتَ إليهم غمرةَ البحر في الضحى
بحربٍ له شمُّ الجبالِ تميدُ
وكنتَ أشدَّ الناسِ حزماً وجرأةً
وكم لكَ في خوضِ الحروب ورود
بعثْتَ إليهم عسكرَ الموت أسهما
فأمسى به للعاوياتِ يجود
وعادوا كلمحِ الطَّرْفِ جلداً ممزَّقاً
وما منهمُ إلا لديكَ حصيد
أقمْتَ عليهم قائمَ السيفِ حاكماً
فكلٌّ قضاءٍ جارَ فيه سديد
وقُتِّل أبطالٌ جلادٌ وفُرِّقَتْ
جموعٌ وكم جُزّتْ هنالك جِيد
وكنتمُ ضحىً تحت العجاجِ كأنكم
ليوثُ عرينٍ في الغمامِ ترود(١)

فالشاعر هنا يعرض علينا في هذا المشهد الحربي صورة للقائد الحازم الذي قاد جيشه إلى الحرب، وكان اللقاء في صبيحة يوم الثلاثاء عند الضحى، وقد جاءهم بحراً في جيش كثيف،

(١) نزهة الأبصار ٢ / ١٦، ١٧، وينظر لمثلها في: أعيان العصر ٤ / ١٧١، ١٧٢ و ٥ / ٨٧، ٨٨ .

وكانت معركة شعواء زلزلت الأرض، وليس ذلك بغريب على هذا البطل الذي كانت له تجارب وخبرة في الحروب، وقد أشبع الوحوش من لحوم الأعداء بعدما حصدهم، لهذه الصفة المشبهة (حصيد) التي جاءت في أسلوب القصر أثرها في الإيحاء بإفنائهم، وكان قضاؤه عليهم هو الحكم العدل المصيب في هذه المعركة التي بدا فيها وجنوده كأسود بواسل، تقتحم غمرات الحرب غير مبالية بشدتها، وكانت أرض المعركة تبدو لتصاعد النقع فيها كسحاب يجول فيه الفرسان الميامين.

وقد تأتي صفة الشجاعة ضمن صفات كثيرة سريعة خاطفة، وذلك حين لا تكون هناك مناسبة تستدعيها، فالشاعر الصفدي يتحدث في مدحة له عن شجاعة السلطان حسن بن محمد ابن قلاوون، وذلك إبان تعداده لخلاله الحميدة، ولذلك جاءت هذه الصفة عارضة في قوله:

أيامُه من يُمْنها و أمانِها
مشكورةٌ فينا بكل لسان

قهرَ الأعادي بأسُه فأذلَّهم
ورماهُمُ بالخزي والخُسْران

والله سلَّطه على أعدائِه
ورمى الجميع بذلَّة وهوان(١)

فالشاعر هنا ذكر تمكن ممدوحه من الانتصار على الأعداء دون أن يذكر حدثاً واقعياً له، أو يتحدث عن معركة بعينها، وإنما بين أن الله سلطه من عدوه فأذل خصمه، وذلك ضمن حديث عن شمائل ممدوحه.

ومما يتعلق بالشجاعة الهيبة والسطوة ، فهما تساندان البطولة وتجعلان العدو يخاف لقاء الممدوح أو الاقتراب منه ، يقول الشاب الظريف في ذلك :

---

(١) أعيان العصر ٢ / ٤٥١ .

لولا مهابتُه التي ثَنَتِ العِدى عن قُربه صلُّوا على أذيالِه؟[١]

ولعل سمة الكرم من أهم الصفات التي يقرظ بها الممدوح، إذ هي المحرك الأول للثناء على الممدوح عند كثير من الشعراء، وذكرها يثير مشاعر ممدوحيهم، فيزيدون في عطائهم، ويولونهم رعايتهم وعطفهم، ولكن ابن رشيق شرط أن يكون الاقتضاء[٢] لطيفاً يعرض فيه الشاعر لفقره ليستدر عطف ممدوحه، لا أن يصرح أو يلح كما فعل الشاعر علي بن عبد الله العُشاري[٣] حين راح يصور نفسه عبداً ذليلاً بين يدي ممدوحه، ثم أردف قوله بوصف بؤسه الشديد وضيق ذات يده وسوء حاله، ثم شكا لممدوحه على أنه الوحيد الذي يستطيع أن ينقذه من محنته التي أغرقته بلأوائها، لأنه الكريم المعطاء الذي شابه الغيث، والذي يأوي إليه ذوو الحاجات فيخلصهم مما يعانون منه.. كيف لا وهو كالأب الشفوق والأخ المعين لكل محتاج وغريب، فضلاً عن جوده على ضيفانه.. يقول في ذلك:

مـولايَ عـبدُك في همٍّ وفي قلق

صـفـرَ اليـدين بلا ورق ولا ورق

واهي المعـيشـة في ضيقٍ وفي نكَد

وسـوء حـال من الإفـلاسِ والحـرق

لا مـالَ في يده والفـقـرُ أوهنـه

وأنت منقـذُه من لُجَّـة الغـرق

أنت الجـوادُ الذي أضـحَتْ مكارمُه

كـالغـيث هلَّ فـعمَّ الناسَ مُنْدَفِق

---

(١) ديوان الشاب الظريف ص٢٧٧ .

(٢) هو طلب الحاجة، والاقتضاء الخشن قد يسبب المنع والحرمان، بل القطيعة والهجران. ينظر العمدة ص١٥٨ .

(٣) علاء الدين علي بن عبد الله العُشاري المعروف بابن القطان، قاض، ولي قضاء عزاز شمالي حلب، ثم كان نائب الدولة الجركسية المملوكية ،وهذه القصيدة مما أثنى فيها على الكمال الشافعي في العهد المملوكي، (ت٩٣٢هـ)، والعشاري نسبة إلى عشارة بلدة في سوريا قرب دير الزور. ينظر له في: إعلام النبلاء ٥ / ٤١٩، ودر الحبب ج١ قسم ٢ / ٩٢٥، وشذرات الذهب ١٠/ ٢٥٨ .

يؤمُّــه العــاجــزُ الملهــوفُ ينجــدُه

نَـعَمْ ويخــرجُــه من أضــيقِ الطرق

أبُ اليـتـيـمِ وللمــحــتــاجِ نِعْـمَ أخٌ

وللغـريـبِ مُـعِين والضـعـيفَ يقي[١]

والشاب الظريف يغتنم فرصة العيد ليقدم إلى «القاضي ابن يعقوب»[٢] مدحته، ولا ينسى سمة الكرم وهو يعرض بحاجته بمثل قوله:

شـيـئـان قـد أمِنا من ثالـث لهــمـا

وَجْـدي عليك وإحـســانُ ابنِ يعـقـوب

أغــــرُّ لا الوعــــد ممطولٌ لديه ولا

أسلوبُـه في النـدى عنّـي بمسلـوب

بك انتـصـرْتُ على الأيام مـقـتـدراً

فـبـِتْـن مني بحـدٍّ جدّ مـرهـوب

وأنت أتقنْتَ بالإحـــســـانِ تربيـتي

وأنت أحـسـنْتَ بالإتقــان تأديبـي[٣]

فالشاعر قد أمن المعاناة في الحياة بفيض يدي ابن يعقوب، فهو الجواد الذي يكثر العطاء ويبعد المحتاج عن نكبات الحياة، بما يقدمه له، فيكون إحسانه خير مرب له؛ لأنه أنقذه من أن يمد يده للآخرين؛ فيهدر ماء وجهه أمامهم.

(١) إعلام النبلاء ٥ / ٤١٩، ومثلها في الاقتضاء غير الحميد في سمط النجوم العوالي ص ٦٩ .

(٢) لعله محمد ابن يعقوب بن بدران، إمام ولد في دمشق (٦٣٩هـ)، وأجاز له السخاوي بمصر، واستوطن القدس ثماني سنوات، توفي (٧٢٠هـ). الوافي بالوفيات ٥ /٢٢٥، ولم أر على كثرة البحث من يسمى بهذا الاسم، وعاش في مصر في عصر الشاعر غير هذا، وعلى كلٍّ لا يؤثر الاسم على الفكرة، ويمكن حذفه.

(٣) ديوان الشاب الظريف ص٨١-٨٣ .

وقد يشبه الممدوح بحاتم في كرمه بل قد يفوقه أحياناً، وذلك في تعداد للخلال سريع، على نحو قول «الشهاب محمود» في السلطان المؤيد(١):

من حاتم يوم القرى والندى   من عامر يوم الوغى والجلاد(٢)

ومن جيد وصف هذه الخلة الحميدة قول «أحمد الإشليمي»(٣)، فهو يجعل ممدوحه يفوق السحب في عطائه؛ حتى إنها تحاول اللحاق به فيصيبها الإرهاق من ذلك فتنسحب حياء منه.. يقول:

له راحةٌ لو جارتِ الغيثَ في الندى
تقطّرَ في آثارها وهو متعَب
ألم ترَ أن السُّحْب أمسَتْ من الحيا
إذا ما بدا منه الندى تتسحَّب(٤)

والتقوى من أهم ما كان يمدح به لأنها كما قال الشاعر «أحمد الفُرفُوري»(٥) أساس الحياة وبها يحفظ المولى السلطان، ويؤيده داخلياً وخارجياً، ذلك أنه من ينصر الله ينصره، ومن يحامي عن دينه بالجهاد في سبيله يكن معه ضد أعدائه، يقول في مدحة للسلطان «قانصوه الغوري»(٦):

---

(١) السلطان المؤيد أبو النصر، ولي نيابة طرابلس ثم أسر في حلب ثم حكم في مناطق كثيرة، كان حازماً وشجاعاً. عقد الجمان ص ٩٤، ١٠٠-١١٦.

(٢) أعيان العصر ١ / ٥١١.

(٣)(٤) هو شهاب الدين أحمد بن محمد الإشْليمي، نسبة إلى إشليم من أعمال الغربية بمصر، إمام وعلامة وفقيه، عرف بشهاب الدين أبي الثناء وبابن صالح، (٨٢٠-٨٦١هـ)، نظم عقائد النسفي قصيدة على روي (لا). ينظر لترجمته في: شذرات الذهب ٩/ ٤٤٤، وفي نظم العقيان ص٥٩، وللشعر في ص٦٠ منه.

(٥) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمود الشهير بابن الفرفور، كان قاضي القضاة في دمشق، له شعر متوسط. ينظر له في: الكواكب السائرة ١/ ١٤١، وللشعر في ص١٤٢.

(٦) قانصوه بن عبد الله الغوري (٨٥٠-٩٢٢هـ)، الملك الأشرف سلطان مصر، جركسي الأصل، تولى سلطنة مصر (٩٠٥هـ)، كان داهيةً وشجاعاً، له ديوان شعر وموشحات، قتل في مرج دابق قرب حلب عندما حاربه السلطان سليم الأول ودخل سوريا. ينظر له في: الأعلام د/ ١٨٧.

تقلَّدْتَهُ من مالك المُلْك راضياً
بما قد أراك اللهُ تثني وتحمدُ
فبشرى بتمكينٍ من الله دائمٍ
ونصرٍ على الباغي ومن كان يحسدُ
لأنك حامي حومة الدين بالظُّبى
وللسيفِ خدٌّ بالدماءِ مورَّدُ

والتقوى أيضاً تجعل السلطان يؤدي حق الله في السر والجهر، فيذود عن الديار الإسلامية، فالسلطان بايزيد بن السلطان محمد الفاتح يحارب الكفرة ليوطد دعائم الإسلام ويعلي شأنه، متبعاً في ذلك نهج آبائه من بني عثمان الأماجد ، يقول « العُليف » في ذلك :

سليلُ بني عثمانَ و السادة الألى
علا مجدُهم فوق السِّماكَيْن والنَّسْر
محَوْا أثرَ الكفار بالسيف فاغتدَتْ
بهم حوزةُ الإسلام ساميةَ القدر
سمَوْتَ عُلواً إذ دنوت تواضعاً
وقمْتَ بحق الله في السر والجهر(١)

ولعل سمة التقوى تبرز بشكل جلي في مدائح العلماء والقضاة، فالقاضي فتح الله بن عبد الله في رأي شهاب الدين محمود عالم جليل يخاف الله سبحانه، ويصفح عن الهفوات ابتغاء مرضاة الله في الدار الآخرة، وذلك من أعظم ما ينقذه في يوم الحساب، يقول في ذلك:

تقيٌّ له في الحقِّ نفسٌ أبيةٌ
وإن كُفَّ بالصفحِ الجميلِ انتقامُها

(١) الكواكب السائرة ١ / ١٢٣ ، و البيت الأخير وجد في رواية سمط النجوم فحسب ٤ / ٦٩ .

ويغتنمُ الأخرى بدنياه عالماً
وقد حازَها أن النجاةَ اغتنامُها

وهي تجعل العلماء عاملين ينشرون أرج علومهم في المناطق التي يحلون بها، فيكسون الناس من لباس التقوى، فتتحول ظلماء حياتهم إلى نور وتسهل عليهم مشقات الحياة، وذلك بسنة الرسول المجتبى ﷺ التي صحت عنه، والتي لا يملها أحد أبداً، وهذا ما عبر عنه الشاعر «علي الحوشي»[٢] بقوله في تقريظ العالم السخاوي[٣]:

ومُذْ حَلَلْتَ كُسينا من مآثرِ ما
آثْرتَه حُلَلاً لم تُنْتَزَعْ أبدا
وأصبح الكونُ مفترّاً مباسمُه
بسُنَّة المصطفى الهادي لكل هدى
وعاد غيهبُها نوراً وعسرتُنا
يُسْراً وفاقَتُنا أضحَتْ غنىً رغَدا
أكرم بها سنة صحت بلا سقم
عزيزة الحسن لم تسأم فتبتعدا[٤]

والعدل يصلح أمور العباد، وبه يحل الأمن والقرار، يقول العُشاري في مدحة لأحد القضاة:

أوضحْتَ بالحقِّ منهاجاً لطالبِه
ومنهجُ العدل والإرشاد للفرق

(١) أعيان العصر ٥ / ٣٩١،٣٩٢، وينظر لمثلها في إعلام النبلاء ٥ / ٤٢٠.

(٢) علي بن سليمان الحوشي (٨١٩-٨٨٦هـ) شاعر مصري، كان من الحفاظ، وقد تتلمذ على السخاوي المذكور، كما اشتغل بالعربية. ينظر له في: الضوء اللامع م ٣ ج ٥ ص٢٢٧.

(٣) هو شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، عالم من القاهرة، برع في الحديث والفقه والعربية والقراءات وغيرها، له مؤلفات منها الضوء اللامع. وينظر لترجمته فيه ١ / ٢.

(٤) الضوء اللامع م ٣ ج ٥ / ٢٢٧.

يا مَنْ به حَلَبٌ أحــوالهــا صلحَتْ
وبات ســاكنُهــا بالأمنِ من فَرَق[١]

والسهر على الرعية والرفق بهم من سمات الحاكم العادل ، يقول « أبو الثناء محمود » في السلطان لاجين متحدثاً عن رحمته بالشعب، فهم في كنفه يدرأ عنهم الأذى، وينكب بمن يريدهم بسوء، ويسهرليناموا قريري الأعين هانئيها، يقول في ذلك :

أحـاط بالناس ســورٌ من كـفـالتِـه
ظـِلٌ لـهم، وعلى أعـــدائهم ظُلَـل
أضـحَـوْا به في مـهـادِ الأرض يكلؤُهُمْ
من رأفــةٍ بهم يقظانُ إن غـفـلـوا[٢]

والفصاحة والبلاغة من مآثر العلماء والكتاب، وقد تفعل كتبهم إلى الأعداء فعل السلاح لما لها من أثر معنوي فيهم، فالقاضي فتح الله بن عبد الظاهر في رأي « شهاب الدين محمود »، وهو كاتب الإنشاء:

إليـــه انتـــهـى علمُ البـيـــان وإنـه
لفـي كل أنواع العلومِ إمــــامُــــهـا
تُمـيتُ العِـدا قـبل الكتـائبِ كُـتْبُـه
فـألفـاظُه وهْي الحـيـاةُ سـهـامُـهـا[٣]

وحب العلم وإكرام العلماء مما يتمتع به العلماء وولاة الأمور، وهذا قانصوه الغوري يكرم العلماء والصالحين، ويستفتيهم في بعض المسائل العويصة، يقول فيه « أحمد الفرفوري » مبيناً ذلك :

مـــحــبٌ لأهل العلم والفــضل والتـقى
بحــيـث إليـــهــم دائمـاً يـتــــودد

---

(١) إعلام النبلاء ٥ / ٤٢٠ .
(٢) أعيان العصر ٤ / ١٧٣ .
(٣) المرجع السابق ٥ / ٣٩١ .

ويسأل في العلم الشريف مَسائلاً
تعزّ على دركِ الفهومِ وتبعد(١)

وهذا «الإشليمي» يقرظ ابن حجر العسقلاني فيجعل علمه ينير الظلام وينعش العباد، وقد حفظ المولى به علم الحديث؛ حتى عُدَّ فريد عصره بما يحكيه من جواهر الحديث الشريف، يقول فيه:

يُجلي دياجيرَ الخطوبِ يراعُه
وكم قد تجلى منه في الخطب كوكبُ
وقد حفظ اللهُ الحديثَ بحفظِه
فلا ضائعٌ إلا شذى منه طيِّبُ(٢)
ولازال يملي الطرسَ من بحرِ صدرِه
لآلئ إذ يملي علينا ونكتب
وأجمع مَنْ فوق البسيطة أنه
فريدٌ فجهلُ الحاسدين مركب(٣)

وهناك سمات أخرى لن أتعرض لها فالمقام لا يسمح بأكثر من ذلك، وقد برزت في المدائح الخلال الحميدة كلها، لكن السمة التي لا يمكنني أن أتجاهلها هي المبالغة في الإطراء عند بعض الشعراء مبالغة غير مستحبة أحياناً، إذ لا يعقل أن يخر الملوك سجداً إلى الأذقان بمجرد رؤيتهم للملك الناصر محمد بن قلاوون، وأن تأوي الطير إلى الحصون خوفاً من طوفان يده، وأن اسمه لو كتب على السيوف والرماح لأغنتها عن الضرب والطعن، وتلك مبالغة لا يحتملها عقل واع، ظهرت عند «صفي الدين الحلي» فدلت على تكلفه، يقول في ذلك:

(١) الكواكب السائرة ١ / ١٤٣ .

(٢) ضاعت الرائحة ضوعاً وتضوعت: نفحت، وضاع المسك وتضوع وتضيع: تحرك فانتشرت رائحته. لسان العرب ٤/١٤٥ .

(٣) نظم العقيان ص٦٠، ٦١ .

ملكٌ إذا اكتحلَ الملوكُ بنوره
خرّوا لهيبته إلى الأذقان
فالطيرُ تلجأ بالحصون لأنها
بنَداه لم تأمن من الطوفان
لو يكتبُ اسمُك بالصوارمِ والقنا
أغنى عن التَّضْراب و التَّطْعان(١)

وقد بلغت المبالغة عند الشاب الظريف حداً خرج عن المعقول، إذ نسب إلى ممدوحه فعال الخالق جل وعَلا، فلو أقسم أحد باسمه على القمر لما غرب، ولو تليت مناقبه على الميت لردت إليه روحه، يقول:

لو أقسَمَ المدلجُ الساري على قمرٍ
باسم الأمير دعاه قطٌّ ما غَرَبا
ولو تلوْتَ على مَيْتٍ مناقبَه
ردَّ الإلهُ له الروحَ التي سلَبا(٢)!!.

وهذه المبالغة مما تمجها النفس، وتشير إلى أن صاحبها لجأ إليها ليعوض بها عن ضعف أسلوبه، أو عن كذب عاطفته، وإن الوصف الصادق لخير ما يطرى به الممدوح..

ثانياً – السمات الفنية:

الجمال المعنوي لا يكتمل إلا بجمال التعبير، وهذا يبرز من التئام العناصر الفنية من لغة وتصوير وموسيقى في قالب أومنهج منطقي مقبول، والشاعر المملوكي إنسان مرهف الأحاسيس يطرب للنصر، وتهزه الشمائل الحسنة، وهو يتأثر بالبيئة المحيطة به ويصدر عنها في ذوقه الأدبي، ومن الإنصاف أن نأخذ هذا بعين الاعتبار، كما أن علينا أن نستقرئ النصوص فلا نتهم العصر أو نثني عليه إلا بعد ترو وتأن طويلين.

(١) ديوان صفي الدين الحلي ص٦٣ ، ٦٤ .
(٢) ديوان الشاب الظريف ص٦٢ .

والحق يقال إن كثيراً من العناصر الفنية قد برزت في أدب هذا العصر... »

وسأتحدث عن منهجية قصيدة المديح، ثم أعرج إلى ذكر موسيقاها، ثم أنتقي قصيدة مدحية وألقي الضوء على عناصرها الفنية لنتبين من خلالها السمات الفنية في أجلى معانيها..

وقد يعجب القارئ لأنني خصصت الموسيقى بالذكر، ولكن المطلع على التلون الموسيقي في مدائح هذا العصر يدرك سبب حرصي على إبرازه في هذا الفن الشعري، لأنه لا يمكن أن يبين من خلال دراسة قصيدة واحدة كما تبين السمات اللغوية والتصويرية الأخرى.

أ – منهج القصيـدة:

دعا النقاد العرب القدامى كما يدعو المعاصرون إلى ضرورة التحام أجزاء القصيدة بحيث تغدو كالجسد الواحد لا تنافر فيها ولا تفكك في أوصابها[١].. وأول ما يطالعنا من القصيدة مقدمتها، وكانت غزلية عند الكثيرين، فكأن الحديث عن المرأة المنطلق الأهم لتحريك المشاعر، ثم يفيض الشاعر بعدها في المدحة في نشوة وطرب ليعبر عن إعجابه بممدوحه كما عبر عن إعجابه بفتاته.

وبصورة عامة فقد ندر الوقوف على الأطلال، وإن بقي عند بعض الشعراء كالشاب الظريف مثلاً، فهو يحيي طلل المحبوبة في منطقة زرود[٢] التي شغف بها وتمنى ممن يرافقه رحلته أن يأتي معه إليها؛ ليبل نفسه العليلة بمرآه ويعفر خدوده في ثراه، يقول في ذلك:

حُـيِّـيتَ يا ربعَ الحِـمى بزَرود
من مُغْـرَمٍ دَنِفِ الحَشـا مَعْـمُـود[٣]

---

(١) من هؤلاء الحاتمي والجرجاني وابن رشيق. ينظر لذلك: الوساطة ص٣٣، والعمدة ٢ / ١٢٤.

(٢) زرود: رمال على طريق الحاج من الكوفة، وقيل: جبل على طريقها إلى الحجاز. معجم البلدان ٣ / ١٣٩.

(٣) ربع الحمى: الحمى في أشعار كلب: منطقة قرب المدينة المنورة، وحمى الربذة ذكره الرسول ﷺ بقوله: «لنعم المنزل الحمى لولا كثرة حياته». معجم البلدان ٢ / ٣٠٨.

عُـوجـوا عليـه فلسْتُ أبرد غلـةً
حـتى أعـفِّـر في ثراهُ خـدودي[١]

ثم يتحدث بعدها عن حبه، ومن ثم ينطلق إلى ممدوحه بعدما يركب إليه طريقاً شاقاً ويعاني لأواء السفر، حتى إذا ما حط الرحال عنده راح يثني عليه بالخلال الفاضلة من مجد وكرم وخلق رفيع...

والاستهلال بالغزل كثير في هذا العصر، وقد طال عند بعضهم حتى جاوز نصف القصيدة، والشاعر يصف فيه محاسن فتاة أحلامه، ويحكي عن سهره وهو يراعي النجوم في كبد السماء، وقد جافاه النوم من شدة شوقه إليها، ثم يصف السماء وكواكبها إلى أن يصل إلى ممدوحه مأمله ومنقذه من حياته[٢].

ولكن بعض الشعراء لم يبدؤوا بالغزل، ولاسيما إن كان الداعي إلى المدحة انتصاراً في معركة ما، وهو في ذلك يلزم آراء النقاد، ذلك لأن قصائد الحرب عندهم يجب ألا تبدأ بالغزل، فإن فعل دل ذلك على ضعف قريحته، وذلك لأن السامع يتشوق إلى خبر الحرب لا إلى المرأة.[٣]

وأرى أن لكل مقام مقالاً، فالقصائد التي تقرظ السلاطين يمكن أن تبدأ بالغزل ويتحدث فيها عنه، أما التي تنقل أخباراً حربية فإنها تستهل بوصف الحرب أو التبشير بالنصر، كما فعل الشاعر الصفدي حين بدأ قصيدته التي أثنى فيها على « سيف الدين أرغون » إثر انتصاره على الثوار، بقوله:

قـد توالى النصـرُ الذي قـد تغـالى
في مليكٍ أرضىٰ الإلـهَ تـعـالى
الأمـيـرُ المهـيبُ أرغـون ذو البـأ
سِ الذي عـزمُـه يدكُّ الجبـالا[٤]

(١) ديوان الشاب الظريف ص١٣٢، ١٣٣، والقصيدة تستمر حتى ص١٣٥ .
(٢) من ذلك أعيان العصر ٥ / ٣٨٨، وديوان صفي الدين الحلي ص٥٩ ..
(٣) ينظر لذلك الرأي: المثل السائر ٢ / ٢٣٦ .
(٤) أعيان العصر ١ / ٤٧٥ .

ولعل من الطريف أن يجمع الشاعر « شمس الدين الطيبي »[١] في مقدمته بين الغزل والحرب، في مقارنة بينهما، ثم يروح يفضل الحرب على المرأة؛ لأن الحياة والإسلام يتطلبان الجهاد، لا اللهو، يقول في ذلك :

برقُ الصوارمِ للأبصارِ يختطف
والنقعُ يحكي سحاباً بالدما يكف

أحلى وأعلى وأغلى قيمةً وسناً
من ريقِ ثغرِ الغواني حين يُرْتشف

وفي قدودِ القنا معنىً شُغِفْتُ به
لا بالقدودِ التي قد زانها الهَيَف[٢]

فكأن الشاعر لم يستطع أن يتخلص من سلطان الغزل عليه، ولكنه في هذا الموقف الحربي الفاصل يرى أن برق السيوف وسط غبار المعركة أحب إلى قلبه من ريق المرأة، وقد الرمح أجمل من قد الفتاة الهيفاء...، ويروح يتابع بعد ذلك مستمراً في عملية التفضيل بين هذين الطرفين، إلى أن يخلص إلى مدح الناصر محمد بن قلاوون، فيقول :

لا عيشَ إلا لفتيانٍ إذا انتُدبوا
ثاروا وإن نهضوا في غمةٍ كشفوا

يقي بهم ملةَ الإسلام ناصرُها
كما يقي الدرةَ المكنونةَ الصدف[٣]

ثم يذكر مساعي الممدوح لحماية دين الله والجهاد في سبيله ..

---

(١) هو أحمد بن يوسف بن يعقوب، من رجال القرن الثامن الهجري، كاتب الإنشاء المعروف بالطيبي، مُجيد في النظم والنثر ومكثر. الوافي بالوفيات ٨ /٢٩٧، رقم الترجمة (٣٧١٦).

(٢) أعيان العصر ٥ / ٨٧، وستأتي دراسة القصيدة مفصلة.

(٣) المرجع السابق.

وقد يستهل الشاعر مدحته بوصف الطبيعة كما فعل « صفي الدين الحلي »،حين ذكر جمال الربيع و بهاءه، والزهور التي كست أشجاره وهضابه، في تصوير بديع شخَّص فيه الربيع وما فيه، وجعل أردية الكثبان تصافح أطراف الأغصان، يقول في ذلك:

خلعَ الربيعُ على غـصـون البـانِ

حُلَلاً فـواضلُهـا على الكثـبـان

ونَمتْ فـروع الدوحِ حـتى صافـحَتْ

كـفلَ الكثـيب ذوائبُ الأغـصـان[١]

وقد يطرق بعض الشعراء موضوعاتهم مباشرة، وسمى « القيرواني » قصائدهم بالبتراء، وعاب عليها[٢]، وهذا ما وقع فيه « البوصيري » في استهلال مدحته للصاحب شمس الدين بقوله:

إن تحْيِ آمالي برؤية عيسى فلطالما أنضَتْ إليه العيسا[٣]

والمطلع كما نرى لا يشوق القارئ للقراءة، وكأن البوصيري الذي أهمل الغزل في مقدمته تذكر ما يقال من شروط الاستهلال، فراح يبين في أواخرها أنه لم يبدأ بما يعبر عن عاطفته تجاه امرأة ما، لأنه رجل قد وخط الشيب مفرقه ، وهو يفضل التعقل والرزانة وصفاء القلب والاستقرار في الحياة، يقول في ذلك:

أمكلفي نظمَ النسـيب وقـد رأى

عـودَ الشـبابِ الرطْب عـاد يبـيـسـا

أمـا النسـيبُ فـمـا يناسب قـولُـه

شـيـخـاً أبّد مـعـمّـراً منكوسا

مـا هَمّ يخـضبُ شـيـبَـه مـتـشـوقـاً

زمنَ الصـبـا إلا اتقى التـدلـيـسـا

(١) ديوان صفي الدين الحلي ص٦٢ ، وكفل الكثيب: عجزه، وقيل: ردف العجز. لسان العرب ٥ / ٤٢١ .

(٢) العمدة ٢ / ١١٧ .

(٣) ديوان البوصيري ص١٢٠ .

لما رأى زمنَ الشبيبة مُدبراً

نزع السرى وتدرّع التعريسا(١)

ولو بدأ قصيدته بمثل هذه المعاني لأجاد وحفز على مواصلة سماعها..

وقد أحسن بعضهم التخلص من المقدمة إلى الغرض الرئيس، فالشاعر «العليف» بعد مقدمته عن النصر الذي أحرزه الممدوح قال:

فيا راكباً يسري على ظهرِ ضامرٍ

إلى الروم يهدي نشره طيب النشر

إلى ملكٍ لا يبلغ الوصفُ كنهَه

شريفِ المساعي نافذِ النهي والأمر(٢)

ويروح بعد ذلك يعدد مناقب الممدوح.

وتطول المدحة حتى تبلغ مائة بيت أو تزيد، وقد تقصر حتى تشابه المقطوعة، وذلك كله يتبع مقدرة الشاعر ودرجة انفعاله «لأن الشعر كموجة البحر تظل تندفع بقوة تيارها الباعث فتتابع صورها حتى تصل إلى قرارها الأخير»(٣)، والفكرة والعاطفة هما مقياس التفريق بين الطويلة والقصيرة، والنقاد يفضلون ما توسط بينهما، حتى إن بعضهم يرى الإطالة في المدح ضرباً من الهجاء(٤).

وتنتهي المدحة غالباً بالدعاء للممدوح، وقد يسبق ذلك بإشادة الشاعر بقصيدته؛ إذ يجعلها غادة حسناء تقدم له، أو كأساً لذيذة محببة إلى القلوب على نحو قول الشاعر الإشليمي:

فخذْ من ثنائي كالكؤوس محبباً

وكأسُ الثنا عند الكرام محبَّبُ

---

(١) السرى: سير الليل عامته. لسان العرب ٣/٢٨٢ . التعريس: النزول في آخر الليل. لسان العرب ٤/٢٩٩، والأبيات في ديوانه ص١٢٠ .

(٢) الكواكب السائرة ١/١٢٣ .

(٣) بناء القصيدة، ص٢٣٢ .

(٤) في النقد الأدبي، عتيق، ص ١٧٨ .

وعــشْتَ لمجدٍ تســتــجدّ بناءَه
وحـسنَ ثناءٍ من مـعـاليك يُعـرِب[١]

وقلما انتهت بالصلاة على الرسول ﷺ، وممن ذكر ذلك الشاعر «العُشاري» بعد تقديمه لشعره عروساً بكراً تزف إلى الممدوح:

نفـيسـةُ المدح من بحـرِ البـسيط أتتْ
بـكراً تُـزَفُّ بلا عـــيـبٍ ولا رَتَـق[٢]
ثم الصــلاةُ على المختــار من مُــضَـرٍ
مـا غنَّت الوُرْقُ فـوقَ الأَيْكِ في الورق
والآلِ والصــــحبِ والأتـبـاعِ كلِّهـم
مـا انهلَّ غـيثٌ على البطحـاءِ مُنْدَفِق[٣]

٢- الموسيقى الشعرية:

«اللغة أداة زمانية لأنها مجموعة أصوات تؤدى في تتابع زمني لحركات وسكنات، في نظام معين، ولها دلالة محددة»[٤]، والتعبير الأدبي هو بالدرجة الأولى تعبير موسيقي يؤثر في وجدان الناس ومشاعرهم، ويعبر عنه بالألفاظ[٥]، كما أن للموسيقى أهمية في تكوين الصورة الناجحة.

والشاعر إنسان تتفجر في نفسه التجربة الشعورية قبل أن تتحول إلى ألفاظ، فيهتز لها كيانه، وتتحرك أحاسيسه، ثم تهدأ روحه، فيتدخل الوعي، ويبدو أثره في تنظيم هذه الفورات أنغاماً لفظية وإيقاعات شعرية[٦].

---

(١) نظم العقيان ص٦٢، وينظر لمثله في ديوان الشاب الظريف ص٨٧.
(٢) الرتق: هوالتصاق ختانها فلم تنل لارتتاق ذلك الموضع منها، وفرج أرتق: ملتزق، لسان العرب ٣/ ٣٢.
(٣) إعلام النبلاء ٥/ ٤٢١.
(٤) التفسير النفسي للأدب ص٥٥.
(٥) ينظر سيكولوجية الإبداع ص١٤٣.
(٦) ينظر الصورة والبناء الشعري ص ١٠٩،

وسأدرس هذه الأنغام الموسيقية في شعر المديح من خلال الحديث عن الأوزان والقوافي، والموسيقى الداخلية في العروض التقليدي، ثم أعرج إلى الموسيقى المستحدثة.

أ – الموسيقى التقليدية:

الوزن والقافية: ركنان أساسيان من أركان القصيدة العربية؛ إذ لا يمكن أن يقوم بناؤها بدونهما، وهما يثيران الانتباه ويضفيان على المعنى حيوية.

وللأبحر العروضية التقليدية جمالها وجلالها، وقد اتخذها بعضهم مطية لأنغامهم الشعرية، فالشاعر «العليف» ينظم على البحر الطويل مدحته للسلطان بايزيد، وهو بحر جليل يناسب الحديث عن البطولات والانتصارات، والتعبير عن إعجاب الشعراء بممدوحيهم في مثل هذه المناسبات، يقول في ممدوحه:

له هيبـةٌ ملء الصدورِ وصولةٌ
مقسَّمَةٌ بين المخافةِ والذُّعْر
وجرَّدَ للدين الحنيفيِّ صارماً
أباد به جمعَ الطواغيتِ والكفر
محا أثرَ الكفارِ بالسيف فاغتدَتْ
به حوزةُ الإسلامِ ساميةَ القدر[1]

وقد جاءت نغمة هذا البحر ممزوجة بقوة الألفاظ لتعبر عن بهجة الشاعر لانتصار الممدوح على الصليبيين.

وهذا «أحمد الفرفوري» يمدح السلطان «قنصوة الغوري» فيتخذ من البحر الطويل أيضاً وسيلة للتغني بتوفيق الله سبحانه له وتأييده فيقول:

تقلدْتَه من مالكِ المُلْك راضياً
بما قد أراك اللهُ تُثْني وتَحمد

(١) سمط النجوم العوالي ص٤–٦٩، والكواكب السائرة ١/١٢٣.

وكـــان لكَ اللهُ المهـــيــمـنُ حـــافظـاً
يعـــينُك في كلِّ الأمـــورِ ويُسْـــعِـد[١]
يـدبِّـرُ أمـــــــرَ المُلْـــك منـك رويـــةٌ
يُريك بهـا اللهُ الصـوابَ فـتـرشُـد[٢]

ولا يقل البحران البسيط والكامل عنه في ذلك، فإيقاعاتهما الطويلة تتسع للوصف والإخبار، ولهذا فإن أكثر المدائح تنظم على أنغامهما، وهذا الشاعر «العشاري» يصف فقره لمدوحه وضيق ذات يده، فيتخذ البحر البسيط ذا التفعيلات المتبدلة وسيلة للتعبير عن حالته النفسية وقلقه، يقول في ذلك:

مـولاي عـــبـــدُك في همٍّ وفي قلق
صِـــفْـــرُ اليـــدين بـلا ورقَ ولا وَرِقِ
لا مـالَ في يـدِه والفـــقـــرُ أوهنَه
وأنـتَ منقـذُه من لُـجَّـةِ الغـــرق
أنت الجـوادُ الذي أضـحَتْ مكارِمُـه
كـالغـيـثِ هلَّ فـعـمَّ الناسَ مُنْدفِق[٣]

ولعل مما ساعده على هذا روي القاف بما فيه من قلق واضطراب وقوة انفعال ..

وللبحر الكامل أيضاً تدفقه وقوته، وله رشاقته أيضاً، وهو يناسب الموضوعات التي تعبر عن حركات متعاقبات وعواطف متواترات، كوصف المعارك والتعبير عن فرحة النصر[٤]، ولهذا نظم عليه الشاعر «شهاب الدين محمود» طربه لانتصار ممدوحه فتدفقت عباراته بمثل قوله:

---

(١) الإسعاد: المعونة. لسان العرب ٣/٢٨٧.

(٢) سمط النجوم ١/١٤١.

(٣) در الحبب ج١ قسم ٢ / ٩٢٦، ٩٢٧، إعلام النبلاء ٥ / ٤١٩.

(٤) إعلام النبلاء ٢ / ٢٦١.

شكرَتْ مسـاعيكَ المعـاقلُ والورىٰ
والتـــربُ والآســـادُ والأطيـارُ
هذي منعْتَ وهؤلاء حـميْتَـهم
وسَـقَـيْتَ تلك وعمَّ ذي الإيثارُ
فـلأَمْـلأَنَّ الدهـرَ فـيك مـدائحـاً
تبـقى، بقـيْتَ، وتذهبُ الأعـصار[١]

والشاعر في هذه الأبيات جاء بالمدود والهاءات الصادرات من الأعماق لتشير إلى المعاناة الطويلة قبل أن يتحقق النصر ..

ولكن الشاعر المملوكي لم يلتزم الأبحر الطويلة دائماً، وإنما اتخذ من مجزوءاتها مطيته، وكأن الذوق العام صار يميل إلى الطرب وقصر النغمة، ولكل عصر موسيقاه، أو كأن بوادر التجديد التي ظهرت في العصر العباسي تابعت خطاها حتى صرنا نرى الشعراء ينظمون مدائحهم على المتقارب والمتدارك، وهذا ما ندر في الأعصر السابقات.

هذا «البوصيري» يمدح القاضي عماد الدين أبا طلحة، فيقول في مشطور البسيط المرفل[٢]:

مـا فـي الـزمـان جـوادٌ
يُـرجـى لـدفـعِ العـظـائمْ
ولا لـنـيـلِ الـمُـرادِ
ولا لـبَـذْلِ الـمـكـارمْ
سـواكَ يـا خـيـرَ والٍ
يُدعى ويـا خـيـرَ حـاكم[٣]

---

(١) إعلام النبلاء ٢ / ٢٦١ .

(٢) الترفيل: هو إضافة سبب خفيف إلى تفعيلة الكامل «متفاعلن» فتصير متفاعلاتن، وتفعيلة المتدارك «فعلن» فتصير فعلاتن. ينظر لذلك الشافي في العروض و القوافي ص٢٣٠ .

(٣) ديوان البوصيري ص٢٠٨

وهي نغمة محببة، وكأن الشاعر أحس بقصر النغمة في مشطور البسيط (مستفعلن فاعلن)، فجاء بالترفيل وجعل البسيط يشابه المتدارك في ذلك، وساعده على هذا المد والميم، إذ أضفيا على القصيدة نغمة طويلة تناسب عطايا الممدوح..

ومن مجزوء البحر الكامل المرفل أيضاً قول الصفدي في مديح كمال الدين خطيب صفد(١)، وقد رفل الشطر الثاني دون الأول، ليناسب مد الكرم الذي يتمتع به ممدوحه،وكأن الباء - وهي من الحروف الصامتة - تشير إلى قوة إحساس الشاعر بالطمأنينة بعدما أضفى عليه ممدوحه خيراته الكثيرات، وذلك في قوله:

يا بنَ الكرام السالفيـ
نَ سقاهُمُ صوبُ السحايِبْ
يا من غدا كالبحر عنـ
ـه تُحدِّثُ الناسُ العجايِبْ
ونظامه وهباتُه
ملءُ الحقايق والحقايب(٢)

ويشبه هذا في جماله قول الصفدي أيضاً في أحد القضاة، وقد نظم على مجزوء الرجز:

يا سيداً قد زانه
ربُّ العلا وشرَّفَهْ
وقدَّر الصوابَ في
أقلامه المحرَّفة
بقيْتَ ما جرَّ النسيمُ
في الرياضِ مطرفهْ

---

(١)(٢) كمال الدين هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن محمد، دمشقي المولد، خطيب مصقع، (ت٧٥٩هـ). ينظر له في أعيان العصر ٤ / ٤٠٠، والوافي بالوفيات ٢ /٣٦٨، والشعر في المرجع الأخير في ٢ /٣٦٨ .

فـي ظـلِّ ســـعـــدٍ يـرتـــقـــي
مـن الـنـعـــيـــم غُـرفـهْ(١)

وكان العرب من قبل قد اتخذوا مجزوء الرجز بل منهوكه للمدائح الرسمية، فـ«سلم الخاسر» أثنى على ممدوحه فقال:

موسى المـطرْ
غيـثٌ بكَـرْ
ثـم انهمَـرْ(٢)

واختلف العروضيون، فبعضهم أنكر أن يكون هذا شعراً(٣)، ولكن المجتمع على ما يبدو بدأ يستسيغ مثل هذه النغمات القصيرة التي لم تؤلف من قبل، ولهذا صرنا نرى مدائح على البحر المتدارك من مثل قول الشاعر «أميركاتب»(٤) في تقريظه للسلطان الناصر بن قلاوون، ولعل فرحة تسلمه منصب التدريس في المدرسة التي بناها الناصر وتلقيه هدايا كثيرة منه جعلته يطرب فيقول:

أرأيـــتُـم مـــن درأ الـنُّـــوَبـــا
وأتـــى قُـــرَبـاً ونـفـى رِيَـــبـــا
فـبـدا عَـلَـمـــاً وســـمـــا كَـــرَمـــاً
ونـــمـــا قـــدمـاً ولقـــد غـلـبـــا

(١) أعيان العصر ٢ / ١٨.

(٢) فن التقطيع الشعري ص٣٨١، وفي المنتظم لابن الجوزي إبان ترجمته لـ«سلم الخاسر»، وهو شاعر عباسي، أنه اخترع شعراً على حرف واحد لم يسبق إليه، وأقل شعر العرب على حرفين، ومنه قول دريد بن الصمة:

يا ليتني فيها جذع أخب فيها وأضع

فقال «سلم الخاسر»: موسى المطر .. الأبيات. ينظر لذلك ٩ / ١٢١.

(٣) فن التقطيع الشعري ص٣٨١.

(٤) أمير كاتب بن أمير عمر العميد بن العميد، أمير غازي، قوام الدين الأتقاني، عاش في زمن الناصر بن قلاوون وكان مدرساً في مدرسته. أعيان العصر ١ / ٦٢٢.

بتُــــــقىً وهـدىً ونـدىً و جَــدا
فــغــدا وشــدا وجـبـى وحــبـا
مـلــكٌ فَـطِــنٌ ركــن لـسِــنٌ
حــسَــن بسَــن ربّــىٰ الأُدَبــا
بسيـاســتِـه وحــمــاسـتِـه
وســمــاحـتِــه جـلّى الكربــا[١]

فالشاعر هنا جاء ببحر مرقص وأضاف إليه التصريع في مستهل قصيدته، ثم جاء بالترصيع في البيت الثاني ، وبالتفويف[٢] في الأبيات الأخيرة مما أضفىَ نغمات مكررة، عذبة ومحببة، تناسب حالة الشاعر النفسية، وهذا هو التنغيم وهو « عبارات لها نغمات معينة تصدر نفسياً عن عاطفة يحسها الشاعر، وفكرياً عن معنى يعتلج في ذهنه، وعضوياً عن تغير في عدد الهزات التي تسري في وتري الحنجرة، فيزيد الاهتزاز أو ينقص وفق الغرض الذي يتوجه إليه » .[٣]

أما روي الباء الممدود فيشير إلى مد التعب الذي كان الشاعر يعاني منه، وقد صاحب هذا ألفاظ تدل على المعنى من مثل (ريبا، غلبا،كربا) .

ومثل المتدارك المضارع ، وقلما نظم عليه أحد، إلا أن الصفدي ارتآه لمدحة له لأحد العلماء، فقال :

أقـلامُـك الحـــمـرُ فـــيـــهـا
لـلـنـــايـبـــاتِ سِـــــهــامُ
أثــنَــتْ عـلـيـك المعـــــالي
والـكـــاتــبــون الـكـــــرام

(١) أعيان العصر ١ / ٦٢٦ .

(٢) التفويف : هو نقرات موسيقية في أزمنة محددة تتوزع على أدوار متساوية يدركها الذوق السليم ، وهي تشبه الترصيع دون أن يلتزم الشاعر حرفاً ما. ينظر: فن التقطيع الشعري ص٣٥٢، وأوزان الشعر الفارسي ص١٣ .

(٣) في علم اللغة د. طليمات ص١٥٤ .

وقلَّدَتْك المعالي
إذ أنتَ فينا إمام[١]

وكأن مدائح العلماء قد اتخذت هذه الأبحر المنغمة مطيتها للثناء عليهم دونما حرج في ذلك، على حين كانت مدائح السلاطين تنزع منزعاً تقليدياً رسمياً، فتتخذ من الأبحر الجليلة وسيلتها في تقريظهم.

القافية:

«الوزن الشعري لا يستطيع أن يؤدي وظيفته إلا إذا توفر الانسجام بين جميع أجزاء الإيقاع في القصيدة الواحدة، وتعد القافية من أهم أجزاء الإيقاع التي تتحكم في ضبطه واتزانه، وتحدث تناسباً نغمياً»[٢]، والقافية أخت الوزن كما قال د. عبد الله الطيب[٣]، فكأنها الالتقاء بعد الانفراج بين آونة وأخرى في أوقات منتظمة، وبهذا الالتقاء يتحقق الجمال وتميل النفس إلى متابعة الاستماع، بل إن بعضهم لا يعد الشعر جميلاً إن فقد قافيته[٤].

وهناك حروف يكثر إيرادها في القوافي لما تتمتع به من صفات تؤهلها لذلك، كالباء والدال وفيهما قوة، والراء وفيها تكرار، والسين والميم والنون وبهم نغمات ورنين، ولهاء السكت جمالها، وللاّم ليونتها، وللقاف وقعها المجلجل الصاخب، وتبقى مقدرة الشاعر الأهم في هذا الشأن، ولنقرأ على روي الميم للشاب الظريف:

وليس بناجٍ منك جانٍ بجُرْمِه
إذا أعوزَتْه من يديك المراحم
وتعطي أياديك التي يدُك احتوت
ولو جمعَتْ في راحتَيْك الأقالم

(١) الوافي بالوفيات ١ / ٢٥٦.

(٢) في نظرية الأدب ص٦٦.

(٣) المرشد إلى فهم أشعار العرب ص٥٨.

(٤) ينظر لجمال القافية وأهميتها في: موسيقى الشعر ص١٣٥، وأصول النقد الأدبي ص٣٢٦.

كـــأنكَ أمٌّ والأنام بـأســـرِهـــم
يتـــامى وبعلٌ والأنام أيائـــم[١]

لقد شارك روي الميم في أداء المعنى إلى جانب السمات الموسيقية الأخرى، فالممدوح عطوف عف كريم الخلال، وهذه الصفات العظيمة ناسبها حرف الميم، وهو حرف جليل منغم يتخذه الشاعر ليتغنى بممدوحه، ولهذا جاء (بالمراحم، والأقالم، والأيائم)، وكان للميم علاقة وطيدة بالمعنى أو بالفكرة، وللعامل النفسي أثره في اختيار هذا الروي وكلماته، وهذا ما أكده الشاعر الألماني (شوبنهور) حين تحدث عن وجود علاقة وطيدة بين الفكرة والقافية، وارتباطهما ارتباطاً باطنياً، وإلا كان الشعر أجوف رناناً، أو متكلفاً لا يطرب ولا يحرك خيالاً.[٢]

وهذا روي آخر ممدود كمد العذاب الذي حل بالعدو، قاله «الصفدي» في مديحه أرغون الذي قضى على ثورة بيبغاروس:

أمطـرَتْهُـم قِــسِـيُّـهُ وَبْـلَ نَـبْلٍ
مــلأَتْ سـائرَ الـوهـادِ وَبـالا
شـبِعـوا غــربـةً وفـقـراً وذلاً
وهـوانـاً وروعـــةً وســؤالا
ثـم حُـزَّتْ رؤوسُـهم بســيـوفٍ
ليس يدري المضـاءُ منهـا كَـلالا
فـاشـتفى المسلمـون منهم وقَـرَّتْ
أعـينٌ مـا رأتْ زمـاناً خـيـالا[٣]

فالشاعر هنا جاء بروي اللام المردوفة، وعلى الرغم من ليونة حرف الروي فإن مد الردف قبله ومد الوصل بعده أوحيا بمد الوبال وكثرة السؤال، وقد جاءت هذه المدود والتنوين في ثنايا الأبيات لتعبر عن الأحزان الطويلة والعميقة التي أحس بها الشاعر إثر الانتصارعلى بيبغاروس.

---

(١) ديوانه ص٢٩٥، ٢٩٦.

(٢) ينظر لذلك بناء القصيدة في النقد ص ١٧٩.

(٣) أعيان العصر ١ / ٤٧٥، ٤٧٦.

وهذه دال مردوفة بالواو أو الياء، وهذا مما أجازه الخليل الفراهيدي[١]؛ جاءت على لسان الشاعر البقاعي، يقول:

وخُضْتَ إليهم غمرةَ البحرِ في الضحى
بحربٍ له شمُّ الجبالِ تميدُ
بعثْتَ إليهم عسكرَ الموتِ أسهما
فأمسى به للعاوياتِ يجود
وعادوا كلمحِ الطرفِ جلداً ممزَّقاً
وما منهم إلا لديكَ حَصيد[٢]

قافية الدال المردوفة هنا جميلة الجرس لذيذة النغم في هذا الموطن الحربي العصيب، وكان اختيار الشاعر لها اختياراً موفقاً، فالردف وإن تنوع بين الواو والياء جميل الوقع؛ لأنه أعطى مدّاً للمعنى، وشارك في تحريك الخيال، فهذا البطل كانت حربه طاحنة تكاد الجبال الراسيات تهتز لها، وقد أطعم الوحوش من جثث أعدائه الذين حصدهم حصداً قوياً، وكانت قوة الدال ومدها تشارك في مد هذه المعاني القوية وانتشارها.

وروي الميم المشددة يشير إلى التعب، فإن جاء بعده هاء كان أكثر دلالة على ذلك لما في الهاء من معنى اللهاث، وهذا «الصفدي» يقرظ عمر بن مظفر الوردي على هذا الروي؛ فكأنه يشير به إلى علو كعب ممدوحه، وصعوبة الوصول إلى مرتبته العلمية، يقول في ذلك:

سلامٌ على الحضرةِ العاليةْ
سلامُ امرئٍ نفسُهُ عانيةْ
أيا عمرَ الوقتِ أنت الذي
كراماتُه في الورىٰ سارية

(١) يجوز في الردف الواو والياء، ولا يجوز مجيء الألف، كما تجوز الضمة على الكسرة والكسرة على الضمة، ولا يجوز أن تدخل الفتحة عليهما، فإن دخلت عُدَّ ذلك عيباً. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون م٢ ج٣ / ٦١، ٦٢ .

(٢) نزهة الأنظار ٢ / ١٦ .

ويـا بحـــــرَ علمٍ طمى لُـجُّـــه
فـكـم جـــاءَنا عنه من راويـــة[١]

وإذا أضفنا وزن المتقارب إلى نغمة الروي أدركنا مدى إعجابه بعلوم ممدوحه إعجاباً دعاه للترنم به، وهو يدرك صعوبة الوصول إلى مستوى علمه الغزير، فدون ذلك لهاث شديد وضنك طويل.

ومما تجدر الإشارة إليه أن «صفي الدين الحلي» نظم تسعاً وعشرين قصيدة في مديح الملك المنصور الأرتقي سماها (الأرتقيات)، وأبياتها كلها تبدأ بحرف الروي الذي تنتهي به، وقد رتبت على حروف المعجم كلها، ومنها في روي القاف، وهذه وإن كانت قوية الوقع إلا أنها جاءت منسجمة مع النص، يقول فيها:

قِـفـي ودِّعـيـنا قـبلَ وشكِ التَّـفَـرُّقِ
فـمـا أنا مَنْ يحـيـا إلى حين نلتـقـي

قـرنْتِ الرضى بالسُّخْطِ والقربَ بالنوى
ومـزقْتِ شـملَ الوصلِ كلَّ مُـمَـزَّقِ[٢]

فالقاف بقوة وقعها تشير إلى قوة أثر التفرق، وقد اختار من الألفاظ ما يؤدي إلى هذا عن طريق تداعي الأفكار، ولهذا صرنا نرى له (قفيَ، قبل، التفرق، نلتقي، قرب، مزّق، ممزق)، وكانت العلاقة بين هذه الألفاظ علاقة تضاد كما في (التفرق ونلتقي) أو علاقة مواءمة وانسجام وتآلف كما في (التفرق، مزّق، ممزّق)، وهذا الزخم من القافات وعلاقاتها مع بعضها يشير إلى قلق الشاعر وتقلب انفعالاته، فكأن نفسه قد مزّقت شر ممزّق بعد هذا التفرق، وكأنه في ذلك يشابه قلق قابيل الذي قتل هابيل، وورد ذكرهما في كتاب الله سبحانه مقروناً بالقافات

(١) أعيان العصر ٣ / ٦٧٩، ٦٨٠ .

(٢) ديوان صفي الدين الحلي ص١ .

الكثيرات .. يقول تعالى : ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ * لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ ﴾(١) .

وبعض الشعراء لا يحسن الإتيان بروي أبياته فتأتي نافرة، من مثل قول الشاعر « ناصر الدين النشابي »(٢) حين جاء بالراء الساكنة، والراء حرف التكرير والحيوية والبهجة، ولا يصلح معها الهدوء، وذلك في قوله :

يا ابن الذين لهم في المجد مَنْقَبَةٌ
آلت معارفُها ألا تُرى نكرةْ
سادوا وشادوا بآراءٍ مُسَدَّدةٍ
مباني المُلْكِ حتى جَمَّلُوا سِيَرَهْ(٣)

الموسيقى الداخلية :

والموسيقى كما نعلم داخلية وخارجية ، والأولى تتبدى في الوزن العروضي وفي القافية، والداخلية في حركة الأصوات الداخلية التي لا تعتمد على تقطيعات البحر والتفعيلات العروضية، وإنما على الإيقاع ، وهو « تردد ظاهرة معينة على مسافات زمنية متقاربة أو متساوية داخل الوحدة الموسيقية، وقد تكون هذه الظاهرة حركة، وقد تكون صمتا، وهي في كليهما تؤدي جمالاً »(٤) .

---

(١) سورة المائدة، الآية ٢٧، جزء من الآية ٢٨ .

(٢) ديوان صفي الدين الحلي ص ١ .

(٢)(٣) محمد بن عبد القاهر النشابي ولد في (٧١٨هـ)، أحد كتاب الإنشاء السلطاني في مصر، التقى بالصفدي في مصر فأعجب به، هذا وترجم له في كتابه الوافي بالوفيات (٣ / ٢٧١)، وينظر للشعر في: المصدر نفسه ص٢٧٤ .

(٤) الأدب وفنونه ص٣٤ .

وتقوم على اختيار الكلمات وترتيبها ترتيباً ينسجم والمعنى الذي يؤديه الشاعر، وبهذه الموسيقى الداخلية يتفاضل الشعراء، ويعبرون عن عواطفهم، التي تبدو آثارها في اللغة أنغاماً ذات مقاييس متباينة.

وإذا كان الإيقاع تنظيماً متوالياً لعناصر متغيرة فإن له قوانين تقوم على النظام والتغير والتوازن والتكرار[١]، وقد يبدو هذا النظام والتكرار بالتنوين الذي يحتويه البيت فيحدث رنيناً موسيقياً له عذوبته، وإذا أضيف إليه مدود كان أدعى للجمال، وذلك على نحو قول البقاعي:

حليمٌ بصيرٌ بالأمور مُجَرَّبٌ
صبورٌ على رَيْبِ الزمانِ جليد
لقد سارَ في الآفاقِ سُؤْدُدُ مجدِه
وطارتْ له في الخافقين بُنود[٢]

فالإيقاع الداخلي توفر في البيت الأول من التنوين؛ إذ كان كنقرات تخللها صمت مسبوق بمد أيضاً، وقد جاء هذا كله في أزمنة متساوية بشكل منتظم، والتساوي المنظم أحد قوانين الإيقاع، أما في البيت الثاني فقد تقاربت أيضاً نغمتا (سار .. طار ..)..

وكان لروي الدال – وهو صوت قوي مجهور – أثره في النفس، مما زاد في أثر النغمة، وهذا الصفدي يلجأ إلى التكرار الترنمي أيضاً يقوي به نغمة بيته ، وذلك في قوله:

شبعوا غربةً، وفقراً، وذلاً
وهواناً، وروعةً، وسؤالا
وأتَوْا خاضعين ذلاً وعجزاً
يحملون القيودَ والأغلالا[٣]

(١) الفاصلة في القرآن ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٢) نزهة الأنظار ٢ / ١٧ .

(٣) أعيان العصر ١ / ٤٧٦ .

فكأن الشاعر قد أفرغ شحنة القلق من ثورة بيبغاروس بهذا التنوين والمدود،،وكأن لهما دلالة صوتية تعبيرية شاركت الكلمات في دلالتها المعنوية..

وفي مدحة لـ« صفي الدين الحلي » نرى أن ممدوحه يتمتع :

بمكارمٍ تذر السباسِبَ أبحراً   وعزائمٍ تذرُ البحارَ سباسبا(١)

وفيها نرى أن الجمال الموسيقي يتحقق من ترداد ظاهرة التنوين في الكلمتين الأوليين في الشطرين، ثم يأتي تقابل الحروف ورد العجز على الصدر؛ ليكسب البيت نغمة أخرى نتجت عن التغير ، والتغير أحد قوانين الإيقاع أيضاً.

وقد يكون التكرار الترنمي تكراراً لحروف لا تنوين فيها، فالحلي يقول في المدحة نفسها:

فـإذا سطا مـلأ القلوبَ مـهـابـةً
وإذا سـخـا مـلأ العـيـونَ مـواهبـا
كـالغـيثِ يبـعث من عطاه وائلاً
سـبطاً ويرسلُ من سطاه حـاسبـا
كـالسـيفِ يبـدي للنواظرِ منظراً
طلْقـاً ويمضي في الهـيـاجِ مُـضـاربا
كـالسـيل يحـمـد منه عـذباً واصـلاً
ويعـده قـوم عـذاباً واصـبـا(٢)

فالشاعر كرر أداة الشرط إذا في مطلع الشطرين، ثم جاء بعدها بفعل يحوي حرف السين، ثم جعل هناك موازنة بين (ملأ القلوب مهابة) و (ملأ العيون مواهبا)، ثم كرر الكاف في مطالع الأبيات التي لحقته، وجاء بعدها بفعل مضارع مبدوء بالياء، وهذا التكرار النغمي زاد جمال البيت، وكون مجموعات موسيقية متوالية، وألحق بهذا كله الجناس في (عطاه، سطاه)

(١) ديوانه ص٦٠ .

(٢) ديوانه ص٦٠ .

و(النواظر، منظرا) و(واصلا، واصبا)، وكان غرضه منه تقوية النغمة لإحداث التأثير في النفس.[١]

والتصريع يكسب البيت توازناً صوتياً يحسن به الكلام، ويعطي البيت رونقاً وبهاءً، فمنه قول « البقاعي » في مستهل مدحته للفاتح:

أمن ذكرِ مَنْ تهوى اعتراك سهودُ أم القلبُ فيه للجحيم وقـود[٢]

وفي الجناس نغمة محببة أيضاً، كما في قول « الشاب الظريف » في قول ممدوحه:

وإن أرادوا مـــكـــارمـــاً بـــلـــغـــوا

وإن أرادوا مـــكـــارهـــاً غَـــلَـــبـــوا

وإن حـــضـــروا في مـــجـــالس خَطَبـــوا

وإن نَأَوْا عن مـــجـــالس خُطِبـــوا[٣]

فهذ الجناس بين (مكارم، مكاره) و (بلغوا، غلبوا) و (خَطَبوا، خُطِبوا) إضافة إلى تكراره أداة الشرط (إن) ، وتكرار كلمة (مجالس) في شطري البيتين الأخيرين أدى إلى تكرار ظاهرة صوتية ثابتة ثم متغيرة نوعاً ما، مما أضفى على الأبيات نغمة داخلية محببة.

وكذلك حال الترصيع في قول « العشاري » إذ أكسب النص نغمة داخلية نتجت عن التكرار المتوازن في:

أوليْتَني نعماً / قلدْتَني مِنَناً / ألبسْتَني خِلَعاً / تغلو على الوشق[٤]

وللتفويف جماله وطربه، فهو نقرات موسيقية في أزمنة محددة متوزعة على أدوار متساوية يدركها قارئه في مثل قول « شمس الدين الطيبي »:

---

(١) ينظر للتكرار المراد به تقوية النغم في كتاب المرشد إلى فهم أشعار العرب ٢ / ٥٩ .

(٢) نزهة الأنظار ٢ / ١٤ .

(٣) ديوان الشاب الظريف ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٤) إعلام النبلاء ٥ / ٤٢٠ .

برقُ الصوارمِ للأبصارِ يختطفُ
والنقعُ يحكي سحاباً بالدِّما يَكِفُ
أحلى وأعلى وأغلى قيمةً وسنا
من ريقِ ثغرِ الغواني حين يُرتشَفُ(١)

وهكذا عبرت الموسيقى الداخلية عن نفسية قائلها من طرب وحزن وتعب باستخدامها إيقاعات منتظمة أو متغيرة تبعاً للحالة الشعورية التي كان عليها الشاعر.

ب – الموسيقى المستحدثة:

منذ العصر العباسي والشعراء لايزالون يجددون نغمات القصيد بتنويع القوافي حسب نظام معين، لا لصعوبتها، فلغتنا غنية المفردات كثيرة الاشتقاقات، وإنما لما يستدعيه سياقهم المعنوي، والموسيقي من ذلك، متأثرين بالأمم الأخرى التي امتزجوا بها بعد الفتوحات الإسلامية، وكان لهذه الأمم أصواتها وأذواقها التي ورثوها من آبائهم وأمهاتهم، وقد بدا هذا التنويع في المزدوجات والرباعيات والموشحات خاصة، وظهر أثرها حتى في المدائح الرسمية التي كانت تنأى عن هذه التغيرات. وسأضرب نماذج لذلك تبين هذا التأثر في مدائح العصر المدروس.

١– المزدوجات:

وهي أن يؤتى بشطرين على قافية ثم بشطرين على قافية أخرى، وهكذا تتوالى الوحدات الموسيقية في نغمة مزدوجة على بحر الرجز غالباً، ولم يكن هذا من الشعر المعترف به قبل العهد المملوكي، فأبو العلاء يقول:

ومَنْ لم ينلْ في القولِ رتبةَ شاعرٍ … تقنّع في نظمٍ برتبةِ راجز(٢)

---

(١) أعيان العصر ٥ / ٨٧.

(٢) بناء القصيدة في النقد العربي ص٢٥.

ولكن الشاعر المملوكي «الأبشيطي»[١] مدح العالم جلال الدين السيوطي في مزدوجة وجه فيها سؤالاً علمياً، وكأنه رأى في تغيير أصواتها بهجة للنفس تعبر عن إعجابها بالعالم الجليل أو كأنه ذكر الشعر التعليمي، فنظم على ما ينظم به وقرظ ممدوحه بمثل قوله:

يـا أيُّهـــا القـــاضي الإمـــامُ العـــالمُ
كُـفِـيـتَ من يَخـشى ومن يُسـالـم
ونِلْتَ من ربِّ العـبـادِ حـفظـاً
ومن عـبـادِهِ الكرامِ لَـحْظا

فكأن هذِه المدحة تعزف على آلتين موسيقيتين ينسجم بعضها مع بعض؛ لتؤدي النغمات التي تلذ الأسماع وتطرب الأفئدة..

٢- المخمسات:

وهي كما يدل اسمها قطعة موسيقية من مجموعة مقاطع، يتألف كل منها من خمسة أشطر، الأربعة الأولى على روي، والخامس على روي المقطع الأول الذي يعرف بعمود القصيدة[٢].

وقد نظم بها شعراء المديح في العصر المملوكي، فـ«الحلي» في مدحة له للملك المنصور الأرتقي يقول:

دارَتْ على الدوحِ سُـلافُ القَطْرِ
فـرنَّحَتْ أعطافَـه بالسُّكْـر
ونبَّـه الورقَ نسـيمُ الفـجـرِ
فغـرَّدَتْ فوق الغصونِ الخُضْـر
تغني عن العـودِ وصـوتِ الزمـر

ثم ينتقل إلى المديح فيقول في أربعة أشطر رويها اللام، والخامس على الراء كروي المطلع:

---

(١) شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الأبشيطي (٨١٠- ٨٨٣ هـ)، أديب وفقيه وعلامة، جاور بالمدينة المنورة وتوفي بها، له مؤلفات كثيرة منها شرح البردة. ينظر له وللشعر في: نظم العقيان ص٣٧.

(٢) فن التقطيع الشعري ص٢٩٦.

نجمٌ به الأنامُ تستدلُّ

مَنْ عَزَّ في حِماه لا يذلُّ

في القرِّ شمسٌ والمصيفِ ظلّ

وَبْلٌ على العُفاةِ مُستَهَلُّ

أغنى الأنامَ عن هتونِ القَطْرِ (١)

٣ – الموشحات:

وهي فن مشرقي تأثر بالتغيرات النغمية خلافاً لما يقال عن نشأته الأندلسية، وقد مهد له المزدوجات والرباعيات والخماسيات و ...(٢).

(١) ديوان صفي الدين الحلي ص ٦٩ .

(٢) ينظر لذلك فن التقطيع الشعري ص ٣٠٣-٣٠٥، وقد ذكر مؤلفه د . خلوصي أن المستشرقين (نيكل) و (هنري بيريه) وغيرهما قالا ذلك، وعداه تطوراً عن الرباعيات المشرقية، ينظر في المرجع نفسه ص٣٠٨، أما محمد الحسناوي فيذكر أن النشأة الأولى للموشحة تأثرت بتنوع النغم في القرآن الكريم، فكأن الوشاحين قد تشبعوا بنغمه فراحوا يقلدون جماله، يقول في ذلك: «إنه لن يجد في القرآن الكريم موشحاً بحسب شروطه، ولكنه التمس وجه الشبه ليشير إلى تأثر الشعراء بتنويع النغم في القرآن الكريم، وعدم وقوفهم على الشكل الشعري التقليدي»، ويضرب لذلك مثلاً من سورة المرسلات في قوله تعالى:

فإذا النجوم طمست
وإذا السماء فرجت
وإذا الجبال نسفت
لأي يوم أجلت
ليوم الفصل وما أدراك ما يوم الفصل
ويل يومئذ للمكذبين

ألم نهلك الأولين
ثم نتبعهم الآخرين
كذلك نفعل بالمجرمين
ويل يومئذ للمكذبين
ألم نخلقكم من ماء مهين
فجعلناه في قرار مكين
إلى قدر معلوم
فقدرنا فنعم القادرون
ويل يومئذ للمكذبين.

[ينظر لذلك الفاصلة في القرآن ص ٤٠٧ – ٤١٠].

وتتكون الموشحة من أدوار يتألف كل منها من بيت وقفل، فضلاً عن قفل المطلع في الموشح التام، وبدونه يسمى الموشح أقرع، ولا يقل القفل عن شطرين ولا يزيد عن أربعة ، وأقل البيت ثلاثة أشطر وأكثره ستة، ويلتزم روي القفل دون روي الأبيات، وتنتهي الموشحة بخرجة هي القفل الأخير[١].

ويسبب تنوع النغم في الموشحة جمالاً يقوم على ائتلاف النغم في تنظيم متوال لعناصر متغيرة ، يدركها الحس، فيشعر بالجمال لما فيها من تغيير في النغمة والصوت، ومن توازن وتكرار في نظام، وبأحرف عذبة رشيقة غالباً.

وقد اتخذه أدباء العصر المملوكي مطية للتعبير عن عواطفهم تجاه ممدوحيهم، حتى في المدائح الرسمية[٢]، ونوعوا أنغامه لينفذ إلى قلوبهم، ولكنهم قيدوا هذه الأنغام بقيود لئلا تفقد جمالها الصوتي، ولعل من أهم هذه القيود التعادل والتوازن اللذين يطردان بانتظام محدد ، وكأن لغتنا قد قدمت للوشاحين كل ما تملك من نغمات وإيقاعات ليؤلفوا منها هذه الدرر المختلفة التي تنهمر على السامعين في ألحان راقصة نشوى تشير إلى البهجة والفرحة، كما قال د. شوقي ضيف.[٣]

والذي لفت انتباهي أثناء الدراسة :

١- كثرة الموشحات المدحية في هذا العصر خلافاً للأعصر السابقة.

٢- مجيء معظمها على تفعيلتي « مستفعلن وفاعلاتن» مع تغير في نغماتهما تغييراً يقبله العروض الخليلي، ولا ننسى أن بحر الرجز مما يحدى به الإبل، والرمل تصفيقة شعرية كما يقال عنه.

٣- وأمر ثالث يتعلق بمنهج الموشحة، إذ كان الشطر الثاني من أقفال الموشحات خاصة يتغير طوله عن الشطر الأول .

(١) فن التقطيع الشعري ص٣١٠ .

(٢) يذكر مؤلف كتاب الموشحات ص٤٣٢ : أنها صارت دأب المتأخرين، وهذا ما لاحظته أيضاً إبان هذه الدراسة.

(٣) ينظر كتابه في النقد الأدبي ص ١٠٤، ١٠٥ .

فـ« صفي الدين الحلي » مثلاً اتخذ تفعيلة الرمل « فاعلاتن » – وتقلباتها بالزيادة أو النقصان – نغمة لموشحة مدحية له، فجاءت « فاعلان » بالقصر[1] في الأشطر الطويلة، كما حولت إلى « فاع » شذوذاً، وجاءت في الأشطر القصيرة، والتغيير في الموشحات كثير، وذلك على النحو الآتي :

ملكٌ هذَّبَ أخلاقَ الزمانْ	العروض فاعلان	عدلُه المسنونْ	قفل
وأعاد الناسَ في ظلِّ الأمانْ	الروي مردوف : ا ن	عضبُه المسنونْ	فاعلاتن فاع
ملكٌ أنجدَ طلابَ الندى	الروي غايَةَ الإنجادْ	بيت التزم فيه أحرف (انجاد)	
متلفٌ إن جالَ آجالَ العِدى	ووصله واللُّهى إنْ جادْ	دون الأبيات الأخرى	
من بني أرتقَ أعلامِ الهدى	(دى) سادةٍ أنجادْ	الأخرى التي التزم فيها الدال المردوفة فحسب	
مهَّدَ الأرضينَ بالعدلِ فكانْ	العروض فاعلان	أمنُها مضمونْ	قفل
ذيبُها والشاةُ ترعى في مكانْ	الروي مردوف : ان	غدرُه مأمونْ[2]	فاعلاتن فاع

لكأن الشاعر يعزف على آلة موسيقية رشقة في الشطرين الثانين من أقفاله وأبياته، وتغير هذه النغمات أضفى على الموشحة رشاقة وخفة، ولاسيما بالروي المردوف في الأقفال والأبيات معاً، وهذا مما يزيد النغمة طولاً وامتداداً، ويوحي بمد صفات الممدوح من عدل وجود، كما يوحي بمقدرة الشاعر الموسيقية ، ولا حرج في إبداعه نغمة « فاع »، فقد وصلت نغمات الموشحات كما ذكر د. نعيم اليافي إلى (١٤٦) نغمة ، وهذا يشير إلى مدى الحرية في استحداث أنظمة ونغمات للموشحات شريطة أن تبقى محافظة على قانوني الإيقاع « التوازن والنظام »، يقول الدكتور المذكور : « لو أن نظاماً ذهب يستخرج عشرات الأوزان ذات الإيقاع

(١) القصر: هو حذف ثاني السبب الخفيف الأخير من « فاعلاتن » وتسكين ما قبله فتصير « فاعلان »، ينظر لذلك : الشافي في العروض والقوافي ص ٢٣٨ .

(٢) ديوان صفي الدين الحلي ص٨١ .

المتفاوت من أوزان الخليل، أو يمزج بين تفعيلة وتفعيلة من وزنين مختلفين، لما صح لنا أن نقول له إنك خرجت على الوزن العربي، لأنه ليس للوزن العربي باب مقفل يحول دون استخراج ما يريده الشاعر من أوزان شريطة أن يجري في استخراجه على قاعدة سليمة، وقد لا نألف هذا الوزن الجديد أو لا نستسيغه، وقد نقتنع به يوماً من الأيام، ونستسيغه»[١]، وتنوع الجنسيات في المجتمع العربي جعل الأذواق متباينة، وما يألفه أبناء هذا الجنس قد لا يلقى إعجاباً عند آخرين، وقد أجاز القدامى هذا أيضاً، «فالمحبي» في خلاصة الأثر يرى أن أوزان الموشح قد توافق العروض العربي وقد تخالفه[٢]، وقد حاول «ابن سناء الملك» أن يضع ضابطاً للموشحات؛ فعز عليه ذلك لكثرة أنواعها، واعترف أخيراً بأنها لا ضابط لها إلا التلحين؛ فهي فن غنائي وجد ليلحن.[٣]

وهذا موشح آخر على «مستفعلن» وتغيراتها، وقد جاء الشطر الأول على الرجز التام، والثاني مشطوراً، والذي غيّره عن سابقه هو أن التفعيلة الأخيرة من الشطر الأول في أقفال وأبيات الموشح كله جاءت على «متفعلن»، وهي مختلفة عن التفعيلات الأخرى في الأقفال والأبيات التي كانت «متفعل»، بل إنه يسهل حذفها في الأقفال، فإن حذفت بقي الشطر الثاني من الأقفال على تفعيلة واحدة «منهوك الرجز»، وعلى روي مختلف هو الباء، وهو ملتزم أيضاً، وذلك على النحو الآتي في قول الشاعر «سراج الدين المحار»[٤]:

--------------- -------------

ثم استوى بأجردٍ مضمر	ومقضبٍ / يماني
ذي شطبٍ مهنّدٍ وسمهري	مضطربٍ / مران

---

(١) أمالي الأدب الأندلسي ص٣٦١ .

(٢) ينظر: ١/١٠٨ .

(٣) ينظر: دار الطراز ص١٣ .

(٤) سراج الدين عمر بن مسعود المحار، المعروف بالكناني الحلبي، صاحب الموشحات والأزجال الرائقة، توفي بدمشق (٧١١هـ). ينظر له وللشعر في: أعيان العصر ٣/٦٦٢، وفي فوات الوفيات ٣/١٤٦ ورقم الترجمة (٣٨٠).

ملكٌ عَلَتْ هِمّاته　　من فوقِ هامِ المشتري

وبخَّلَتْ راحــاتُه　　سَحَّ السحابِ الممطرِ

وعُوِّذَتْ رايـاتُه　　بمُحْكَماتِ السُّــوَرِ

بدرٌ بدَتْ هالاتُه　　مثلَ الصباحِ المُسْفِـرِ

تحتَ لِـوا منعقــدٍ بالظَّفَــر　　في موكب / فُرسانِ

كالشُّهْبِ في الأسعدِ والأقمرِ　　في عــذب / تيجانِ[١]

وأرى أن الشاعر تكلف هذا، وإن كان قد أثبت مقدرته في الإتيان بأنغام أكثر .

وكأن هذا أعجب بعض أبناء العصر؛ فطلب من الشاعر الصفدي أن يعارضه في ذلك؛ فراح يبرز مهارة أقوى فقال في مدحة له:

يرُدُّ خَطْبَ الردى الحرونِ / سهلا　　وانجلى / وانبلَجَتْ سُدْفَةُ الدُّجُون　　قفل

يا سعدَ ملك قـد استجلى / جلا　　عنـه العنا

لأنــه عنــدما تــولى / ولى　　عنـه الخَنا　　بيت

فمي بذكــراهُ مـذ تحلَّى / حلى　　فيه الثنا

وجاء بالجوهرِ الثمينِ / جزلاً　　حين اغتلى / على عقود المدح الرصين　　قفل

فطَرسُه جامعُ الفرائد / رائــد　　إلى الصــواب

ولفظُه زينةُ القصائد / صائد　　فصلَ الخطـاب　　بيت

وكلُّه نخبةُ العقـائد / قائــد .　　إلى العُجــاب

وذكرُه صار في القرون / يُتلى　　حتى علا / منابرَ الأيكِ والغصون[٢]　　قفل

---

(١) أعيان العصر ٣/ ٦٦٨ ، ويشبه نظام الأقفال في مجيئها على ثلاث نغمات التشريع ، وهو بناء البيت على قافيتين يصح المعنى إذا وقفت على كل واحدة منها . ينظر: فن التقطيع الشعري ص٣٥٥، وعلوم البلاغة ص٣٤٠ .

(٢) أعيان العصر ٣/ ٦٧٢، ٦٧٣، ويشبهها أيضاً في المرجع نفسه ٥/ ٦٧ للشاعر ابن كاتب المرج.

وكما تشير الخطوط نرى أن الشاعر تكلف حرف الروي وتقسيم الأقفال والأبيات إلى أجزاء متعددة، والموشحة لا تكون موشحة حتى تكون عارية من التكلف كما قال «ابن خرمون»(١) وهذه الموشحة تصلح للغناء لا للقراءة، وذلك بسبب التلونات الصوتية المتعددة لحروف الروي، وبنظامها العروضي القائم على:

القفل: مستفعلن فاعلن متفعل / فعلن / مستفعلن / متفعلن فاعلن متفعل

الشطر الأول الشطر الثاني

البيت: متفعلن فاعلن متفعلن / فعلن مستــــفـــــعـــــلــــن

الشطر الأول الشطر الثاني

ولهذا قال د. خلوصي: «فأكثر الموشحات جميل في الغناء، لا في الإنشاد والقراءة، فهي قد نظمت لتغنى لا لتنشد»(٢)، وهذا النظام لم تعرفه البحور العروضية الخليلية، ولكن الناظر إليها يرى أنها لا زالت تقوم على نغماتها، فسواء أغيرت التفعيلات بزيادة أو نقصان أو ترتيب؛ فإن الإيقاع الأساس يقوم على تفعيلة «مستفعلن» العربية، ولا ننسى أن «الصفدي خليل بن أيبك» مستعرب، وقد أحدث الأعاجم نغمات خالفوا بها العروض العربي، فكأن جماليات الشعر أو فلسفة الجمال الشعري قد تغيرت في المجتمع العربي، وإن كان بعض العروضيين يعد هذا عبثاً باللحن المألوف(٣).

وأرى أن مدحة «جمال الدين بن نباتة»(٤) التي مدح بها ابن الفُوِّيَّة أجود في نغمتها الموسيقية من سالفتها المتكلفة، وأقرب إلى الذوق العربي، ومع ذلك لم تبلغ مبلغ القصيدة في مواءمتها لفن المديح، لنقرأ له هذه النغمة وهي على «المنسرح»، وأشطر أقفالها الثانية أقصر من

(١) أمالي الأدب الأندلسي ص٣٥٠.

(٢) فن التقطيع الشعري ص٣١٠.

(٣) موسيقى الشعر ص١٣٢.

(٤) جمال الدين بن نباتة (٦٨٦-٧٨٦هـ) هو محمد بن محمد، شاعر وكاتب مصري، سلك في نثره منهج القاضي الفاضل في تكلف البديع. ينظر لترجمته في: الوافي بالوفيات ١/٣١١، وفي الأعلام ٧/٣٨.

الأولى، وكأن هذا صار عرفاً في موشحات ذلك العصر، وقد جاء الشطر الأول على « مفعلات مستفعلن »، والثاني على « مفعلات مستفعل »، وكأن الشاعر استفاد من فكرة قلب التفعيلات المعروف في العروض الفارسي ، يقول :

يمسكُ جودُ الحيا عن الوكف　　　وهـــو جـائدُ الكف

انظرْ لآثارِ مجـــدِه العـــالي

وصُنْعِـهِ بالعِـــدا وبالمـــال

صنعةَ نحـــوِ بديعةِ الحـــال

فالمالُ نحو العُفاة للصَّرْفِ　　　والعـــداةُ للحـــذفِ

ختـــامُ ذكـــرِ اللهِ به مِسْـــكُ

وأن لفظي لفضـلـِه سِـــلك

وَصْفي وجَدْواه ليس ينفَكُّ

فليس يخلي يدي من عُرْف　　　أو عُلاه من وَصْفِ(١)

وهكذا عبرت التغيرات الموسيقية عن تغير الأذواق العربية في الموسيقى الشعرية بسبب الاحتكاك بين الأمم والتأثر بها، وإن كانت نغمة القصيدة العربية لا يزال جلالها وجمالها الذي لا يضاهيه جمال، ولاسيما في قصائد المديح.

ثالثاً- دراسة نموذج لقصيدة مديح :

لعل دراسة نموذج من قصائد المديح في ذلك العصر يلقي الضوء على أسلوب التعبير في إيجابياته وسلبياته، وقد يغير النظرة تجاه أشعار هذا العصر .

---

(١) أعيان العصر ٤/ ٢٦٥ .

١ – سبب القصيدة :

هذه القصيدة للشاعر « شمس الدين الطيبي » يقرظ فيها السلطان محمد بن قلاوون الذي تصدى لغارات التتر في مرج الصفر في دمشق سنة (٧٠١ هـ)، وكان غازان سلطان التتر قد قال : « ما جئنا هذه المرة إلا للفرجة في الشام »، فخذل الله قائده ونائبه « خطلو شاه »، وأباد جيشه إذ قتل ثلثاه، ثم تخطفهم أهل الحصون، وعندما وصلوا نهر الفرات عائدين خائبين قتلهم أصحاب السفن رجالاً ونساء حتى لم يُبقوا منهم أحداً، وقد نظم كثيرون قصائد أشادوا فيها بهذه المعركة وبقائدها السلطان، ويقول الصفدي : « إن هذه القصيدة من أحسن ما وقف عليه »، وهي تقارب مائة بيت ، منها قوله :

١– برقُ الصوارمِ للأبصارِ يَختطفُ
والنقعُ يحكي سحاباً بالدِّما يَكِفُ

٢– أحلى وأعلى قيمةً وسنا
من ريقِ ثَغْرِ الغواني حين يُرْتَشَفُ

٣– وفي قُدود القَنا معنى شُغِفْتُ به
لا بالقدودِ التي قد زانَها الهَيَفُ

٤– والخيلُ في طَلَبِ الأوتارِ صاهلةً
ألذُّ لحناً من الأوتارِ تَأْتَلِفُ

٥– ما مجلسُ الشربِ والأرطالُ دائرةٌ
كموقفِ الحربِ والأبطالُ تَزْدَلِفُ

٦– لا عيشَ إلا لفتيانٍ إذا انتُدبوا
ثاروا وإن نهَضوا في غُمّة كَشَفوا

٧– يقي بهم مِلَّة الإسلامِ ناصرُها
كما يقي الدرةَ المكنونةَ الصَّدَفُ

٨- قـامـوا لقـوةِ دينِ الله مـا وَهَنُـوا

لما أصـابهُمُ فـيـه ولا ضَـعُـفُـوا

٩- وجـاهَدُوا في سبيلِ الله فـانتـصروا

من بعـدِ ظُلْم ومما سـاءَهُمْ أنِفوا

١٠- لما أتَتْهم جيوشُ الكفرِ يقدُمهـم

رأسُ الضـلال الذي في عـقلِه جَنَفُ

١١- جـاؤوا وكلٌّ مـقـام ظلَّ مـضطرباً

منهم وكلٌّ مـقـامٍ بات يرتجِـفُ

١٢- فـشـاهَدوا علمَ الإسـلامِ مـرتفعـاً

بالعـدلِ فـاسـتـيـقَنُوا أن ليس ينصرف

١٣- لاقـاهُمُ الفـيلقُ الجرَّارُ فـانكسـروا

خـوفَ العـواملِ بالتـأنيثِ فـانصرفـوا

١٤- يا مرجَ صفر بَيَّضْتَ الوجوهَ كمـا

فـعلْتَ من قـبلُ بالإسـلامِ يُؤْتَنَـفُ

١٥- أَزَهْرُ روضِك أزهى عند نفـحتـه

أم يانعـاتُ رؤوسٍ فـيك تُقـتَطَـفُ؟

١٦- غُدران أرضِك قدأضحَتْ لوارِدِها

ممزوجـةً بدمـاءِ المُغْل تُرْتَشَـف

١٧- زَلَّتْ على كـتفِ المِصْريِّ أرجلُهم

فـليس يَدرون أنى تُؤْكـل الكَتِـفُ

١٨- آووا إلى جبلٍ لو كـان يعصمُهم

من مـوجِ فـوج المنايا حين يختطف

١٩- دارَتْ عليهم من الشُّجْعان دائرةٌ
فما نجا سالمٌ منهم وقد زحفوا

٢٠- ونكَّسوا منهم الأعلامَ فانهزموا
ونكَّصُوهم على الأعقابِ فانقَصَفوا

٢١- ففي جماجِمِهم بيضُ الظُّبىٰ زُبُرٌ
وفي كلاكِلِهم سمرُ القنا قصف

٢٢- فرُّوا من السيفِ ملعونين حيثُ سَرَوْا
وقُتِّلوا في البراري حيثما ثقفوا

٢٣- وملَّتِ الأرضُ قتلاهم بما قَذَفَتْ
منهم وقد ضاق منها المَهْمَهُ القذف

٢٤- والطيرُ والوحشُ قد عافَتْ لحومُهم
ففي مزاجِ الضواري منهم قَرَف

٢٥- رُدوا فكل طريقٍ نحو أرضهم
تدلُّ جاهلَها الأشلاءُ والجِيَفُ

٢٦- ساقوهم فسَقَوْا شطَّ الفُرات دماً
وطمَّهُمْ بعُباب السيلِ فانجرفوا

٢٧- وأصبحوا بعدُ لا عينٌ ولا أثرٌ
غيرَ القلاعِ عليها منهُمْ شعف[١]

٢٨- يا برقُ بلِّغْ إلى غازان قصتَهم
وصِفْ فقصتُهم من فوقِ ما تصف

---

(١) الشعف : الذعر الشديد الذي يذهب بالقلب. لسان العرب ٣ / ٤٤٦ .

٢٩- بشّر بهُلْكِهِمُ مَلْكَ العراقِ لكي
تعطيكَ حُلوانَها حَلوانُ و النجفُ

٣٠- وإن تسلْ عنهم قل قد تركْتُهُمُ
كالنخلِ صرعى فلا تمرٌ ولا سَعَفُ

٣١-ما أنت كفءُ عروسِ الشامِ تخطبُها
جهلاً وأنت إليها الهائمُ الدَّنِفُ

٣٢- قد ماتَ قبلكَ آباءٌ بحسرتِها
وكلُّهم مُغرمٌ مُغْرًى بها كَلِفُ

٣٣- إن الذي في جحيمِ النارِ مسكنُه
لا تُستباح له الجناتُ والغُرَفُ

٣٤- وإن تعودوا تعدْ أسيافُنا لكم
ضرباً إذا قابلَتْها رضت الحجفُ(١)

٣٥- ذوقوا وبال تَعدِّيكُمْ وبغيِكم
في أمرِكمْ ولكَأْسِ الخِزيِ فارتشِفوا

٣٦- فالحمدُ لله معطي النصرَ ناصرَه
وكاشفِ الضُّرَّ حيث الحالُ ينكشف(٢)

٢ - الدراسة :

الدراسات الحديثة لا تفصل بين الشكل والمضمون، فالإنسان لا يتلقى التأثير مجزأً على دفعات، بل تنفعل نفسه للحدث فيروح يحكي انفعاله في شكل فني تلتحم فيه عناصر

(١) الحجف : ضرب من الترسة واحدتها حجفة ، وقيل هي من الجلود خاصة ، ويقال للترس إذا كان من جلود ليس فيه خشب ولا عقب حجفة ودرقة ، والجمع حجف . لسان العرب ٢ / ٣٢ .

(٢) أعيان العصر ٥ / ٨٧ - ٨٩ .

المضمون مع الشكل في بوتقة واحدة التحاماً عضوياً كاملاً، تتآزر فيه اللغة والصورة والموسيقى، وما نقوم به من فصل هو لتسهيل الدراسة فحسب.

وأحب أن أنبه إلى أن شعراء العصر المملوكي عاشوا في عهد كثر فيه التصنع في الأدب، ولابد لهم من مسايرة العصر، وإن كان لكل منهم أسلوبه وطريقته في الأداء الفني، ثم إن علينا ألا نكون إمعة، فنطبق ما جاء في مقاييس الجمال الغربي دون تحفظ، فلغتهم غير لغتنا، فضلاً عن أن المفاهيم النقدية تتبدل من آن إلى آخر، فقد نألف غداً ما ننكره اليوم.

لقد كان الحدث التاريخي مثيراً للمشاعر، فغارات التتر أشهر من أن تذكر جرائمها، والانتصار عليهم له قيمته وبهجته، ولاسيما حين يباد جيشهم عن بكرة أبيه ،كما أبادوا المسلمين في هجمتهم على بغداد، وهذا الانفعال أو التجربة الشعورية كانت منطلق الحديث للإشادة بالبطولة الفذة، ولايحسن في هذا المقام أن يستهل الشاعر مدحته بالغزل، ولكنه لم ينفك تماماً من إساره، ولذلك راح يجري مفاضلة بين أمرين حبيبين إلى قلبه المرأة والحرب ، ونشوة النصر جعلته يفضل الثاني فيستهل قصيدته بقوله:

برق الصوارم للأبصار يختطف
والنقع يحكي سحاباً بالدما يكف
أحلى وأعلى قيمة وسنا
من ريق ثغر الغواني حين يرتشف

ويروح يتابع هذه المفاضلة، ويبين أن الرمح الطويل أحب إليه من قد المرأة، وصهيل الخيل في المعركة ألذ من نغم الأوتار، ومواقف الحرب لا يساويه مجلس شراب، ذلك لأن الجهاد في سبيل الله يحفظ دين الله كما تحفظ الصدف الدرة، ولذلك فلا حياة أجمل من حياة الذود عن الإسلام مع فتية قاموا بنصرته...

لقد سجل الشاعر في هذه المقدمة تجربته الشعورية التي أحس فيها كفرد من أفراد المجتمع الإسلامي الذي كان يتحرق ألماً من جرائم العدو، فلما انتصر عليه طرب أيما طرب، وفضل لذة

النصر على متع الدنيا، ثم انتقل في تخلص موفق إلى وصف السلطان الممدوح الذي قاد المعركة مع جنوده البواسل الذين رفضوا الذل وإن خافوا البطش ، وراحوا يقدمون أرواحهم رخيصة في مرج صفر حتى نصرهم الله عليهم، وخذل التتر لكبريائهم وصلفهم ، قال في تخلصه من المقدمة إلى مديح الملك الناصر:

ما مجلس الشرب والأرطال دائرة
كموقف الحرب والأبطال تزدلف

لا عيش إلا لفتيان إذا انتدبوا
ثاروا وإن نهضوا في غمة كشفوا

يقي بهم ملة الإسلام ناصرها
كما يقي الدرة المكنونة الصدف

ثم يعرض الشاعر علينا مشهد اللقاء الحربي، ويلتقط لنا مشاهد جزئية من هذا اللقاء ليقدمها في صور كثيرة، فجيش العدو كثيف ولكنه سرعان ما انكسر، ودل على ذلك الفاء التي وردت في قول الشاعر:

لاقاهم الفيلق الجرار فانكسروا ...

فهم إذاً لم يصمدوا طويلاً، وكان منظر رؤوسهم وهي تقد أحب إلى قلب الشاعر من رؤيا زهور مرج صفر وشم عبيرها .

وينتقل الشاعر بعدها إلى عرض مشهد جزئي آخر يصور فرار العدو، فقد نكس أعلامه وأوى إلى سفح جبل هرباً من البطش فما نفعه ذلك، وكان الموت يأتيه كموج بحر عاتٍ دفعة إثر أخرى، وكانت جيوش المسلمين لهم بالمرصاد إذ تعقبوهم وأبادوهم، فكانوا كعصا تقصفت وقد علقت السيوف برؤوسهم والرماح في نحورهم.

وفي مشهد جزئي ثالث نرى الكون كله في تناغم ووئام مع المسلمين، فقد كره أحياؤه وجماده هؤلاء الطغاة كملعونين أينما ثقفوا ، ولفظتهم الأرض، ونفرت الحيوانات من جثثهم قرفاً منها.

وهكذا تآزرت هذه المشاهد الجزئية لتقدم لنا صورة متكاملة عن الحرب ، وينتقل الشاعر بعدها إلى توجيه خطابه إلى غازان، فيطلب من البرق أن يحمل إليه قصة هلاكهم، فقد صاروا صرعى كأعجاز النخل، وما ذلك إلا لأن بلاد الشام جنة الله في أرضه، وهي ترفض أبناء الكفر لأن الجحيم والجنة لا يجتمعان معاً، ولئن حاول اقتحامها ثانية؛ فإن سيوف المسلمين له بالمرصاد، ولسوف يذوق وبال أمره، فالله سبحانه وله الحمد والمنة ينصر عباده، ويكشف البلوى عنهم بخذلان عدوهم.

إن أبرز أسس الجمال عند العرب «المنفعة والتعليم» أو الأساس الاجتماعي والديني والفكري، وقد حققت قصيدة الطيبي هذه الأسس حين اختار لها هذا الحدث الخالد الذي اهتزت له مشاعر الأمة كلها، في تلك الظروف العصيبة التي مرت بها، ولذلك غدا تصوير القتل والبطش حسناً في هذا المعرض، واختار لذلك ألفاظاً سهلة لا غرابة فيها محملة بالمشاعر والأحاسيس، و«إن الشعر ليس تعبيراً عن الحياة، وإنما هو تعبير عن اللحظات الأقوى والأملأ بالطاقة الشعورية في الحياة»[١]، فهو مثلاً حينما عبر عن إحساسه بكراهيته للعدو جاء بـ (جيش الكفر والضلال)، و (في عقله جنف)، وهذا ما يوحي بالغطرسة والتجبر، ويشير إلى أهمية الانتصار عليه، والناس (ترتجف قلوبهم منه)، ولكن المسلمين (ما وهنوا لما أصابهم منه وما ضعفوا)، حتى حقق الله النصر على أيديهم، وفي وصف الفرار جاء بألفاظ (انكسروا، انصرفوا، نكسوا، انهزموا، نكصوهم على الأعقاب، فانقصفوا)، وفي ذكر القتل والفرار جاء بألفاظ (ملعونين حيثما ثقفوا، ملّت الأرض قتلاهم، عافت لحومهم، قرف ، جيف ..)، وتحمل هذه الألفاظ المشاعر النفسية تجاه التتر، وفيها إلى ذلك (تداع إيحائي)[٢] ، فعوف اللحوم جاء

---

(١) النقد الأدبي ص ٥٦ .

(٢) التداعي الإيحائي : هو استدعاء المعاني الإيحائية الموجودة في النص ، فالكلمة تثير أختها ، وهو من الحقول الدلالية. ينظر لذلك : علم الدلالة ص١٨١ ، ١٨٩ .

نتيجة القرف من هذه الأشلاء والجيف، وكان هذا يصدر حتى من الطيور والوحوش التي تنتشر في البراري، وهذا ما أثار فينا عاطفة الكراهية.

وفي الألفاظ أيضاً علاقة اشتمال، فالطير والوحش والضواري كلها من الحيوانات، وفيها اقتباس من القرآن الكريم بالمعنى لا باللفظ، وقد وظّفه الشاعر توظيفاً موفقاً حين جعل المجاهدين ينتصرون بعدما ظلموا، وهذا مقتبس من قوله تعالى: ﴿ **وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ** ﴾[١].

وقوله: آووا إلى جبل لو كان يعصمهم من موج فوج المنايا حين يختطف

مستمد من قوله تعالى حكاية عن ابن نوح: ﴿ **سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ** ﴾[٢]، وفيه أيضاً صورة موفقة.

كما أخذ الشاعر قوله تعالى: ﴿ **مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا** ﴾[٣] فقال:

فروا من السيف ملعونين حيث سروا وقتلوا في البراري حيثما ثقفوا

وقد أجاد الشاعر استخدام الترادف في (ما وهنوا، ما ضعفوا) في قوله:

قاموا لقوة دين الله ما وهنوا لما أصابهم فيه ولا ضعفوا

وفي (تعديكم، وبغيكم) في قوله:

ذوقوا وبال تعديكم وبغيكم في أمركم ولكأس الذل فارتشفوا

وجاء الطباق والجناس ليضفيا على النص جمالاً لفظياً ومعنوياً، وذلك في مثل قوله مطابقاً بين صورة الجحيم والجنة:

---

(١) سورة الشورى، الآية ٤١ .

(٢) سورة هود، الآية ٤٣ .

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٦١ .

إن الذي في جحيم النار مسكنه لا تستباح له الجنات والغرف

ومن الجناس الموفق بين (أزهى، أزهر)، وقد جاء في صورة تحوي تدبيجاً لطيفاً، وذلك في قوله:

يا مرج صفر بيضت الوجوه كما
فعلت من قبل بالإسلام يؤتنف
أزهر روضك أزهى عند نفحته
أم يانعات رؤوس منك تختطف
غدران أرضك قد أضحت لواردها
ممزوجة بدماء المغل ترتشف

ولكني أرى أن الشاعر أساء باستخدام المصطلحات النحوية في قوله:

لاقاهم الفيلق الجرار فانكسروا خوف العوامل بالتأنيث فانصرفوا

لأن مجيء هذه المصطلحات أساء إلى انسيابية الأبيات وبلاغة النص..

وكان أسلوب الشاعر مصوراً، فتشخيص «مرج صفر» بندائه، إضافة إلى اللمحة التاريخية في حديثه عن فتوحات الشام، أديا إلى تقوية المعنى، فكأن الماضي قد عاد، وصورة المرج محفوفاً بالزهور اليانعات وهو ينفح عبيره صورة جميلة محببة، ولكن الأجمل منها منظر رؤوس العدو وهي تقد ثم تمتزج دماؤه بمياه الينابيع، وكأني بالشاعر هنا يستدعي في مخيلته الحدث القاسي الذي مر على الأمة، يوم جاء المغول وقتلوا ورموا الكتب في مياه دجلة.

وقد وفق الشاعر في عرض هذه الصورة المتكونة من اجتماع الجناس بين أزهر وأزهى، والتشخيص في الخطاب، والاستعارة في يانعات الرؤوس فيها تأثر بقول الحجاج بن يوسف الثقفي: «إني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها»، وهذه الصورة لا تعد سرقة لأنها جاءت

في معرض جديد[١]، فقد أضاف إليها من ثقافته التاريخية وموهبته الفنية وروحه الشاعرية فعمق إحساسنا بها.

وهناك تشابيه واستعارات قلد فيها الشاعر القدامى أيضاً، فلمعان السيوف في مستهل القصيدة:

برق الصوارم للأبصار يختطف   والنقع يحكي سحاباً بالدما يكف

فيه تشبيه بليغ إضافي.

والغبار الذي يعم أرجاء المعركة والدماء تتسايل من خلاله يشبه سحاباً يساقط مطره، في تشبيه مرسل مجمل، فقد ذكر فيه الأداة (يحكي) وحذف وجه الشبه، وهذه الصورة التمثيلية مجتمعة تأثر فيها الشاعر بالصورة التمثيلية المعروفة في قول بشار:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا   وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه[٢]

ولكن الشاعر غيّر حين جعل النقع هنا تلتمع السيوف في أرجائه كبرق يصاحبه مطر، مياهه من دماء العدو.

وهذه صورة تمثيلية موفقة:

والخيل في طلب الأوتار صاهلة   ألـذ لحناً مـن الأوتـار تأتلف

فالخيل وهي تصهل سعيدة بأخذ الثأر أحب إلى الشاعر من سماعه للألحان المجتمعة في مجلس طرب.

---

(١) عد الجرجاني في وساطته ص٢٥– ٢٧، ٢١٤، وابن وكيع التنيسي في كتابه المنصف للسارق والمسروق ص١٠،١٩: أن من أضاف إلى الصورة أو أنقص وعرضها في قالب جديد يعد محسناً لا سارقاً، فالعبرة لمن أحسن وأجاد في التصوير لا للسابق منهما.

(٢) ديوان بشار بن برد ١ / ١٦٧.

والإسلام يحفظه السلطان بالدفاع عنه يشبه في البيت السابع بدرة مكنونة يحفظها الصدف، وهذه الصورة تقليدية أيضاً، فقيس بن الخطيم[١] جعل صاحبته درة في صدف ، ولا يراها إلا غواصها، يقول في ذلك :

كأنها درة أحاط بها الـ غواص يجلو عن وجهها الصدف[٢]

وفي تشخيص البرق جمال وإيحاء ، فإذا كان العربي يحمل سلامه إلى أحبته عن طريق البرق؛ فإن شاعرنا يرسل شماتته إلى غازان عن طريقه ، وهذا شيء يحبه الشاعر، وقد أتبعه باستعارة عنادية تهكمية سخر فيها من غازان حين بشره بهلاك قومه، والبشرى هنا لا لشيء حميد، وإنما للتهكم منه :

يا برق بلغ إلى غازان قصتهم

وصف فقصتهم من فوق ما تصف

بشر بهلكهم ملك العراق لكي

تعطيك حلوانها حلوان والنجف

ثم يسخر في استعارة تهكمية أخرى شاركت أيضاً في أداء المعنى ، وذلك في قوله :

ذوقوا وبال تعديكم وبغيكم في أمركم ولكأس الخزي فارتشفوا

والذوق يكون عادة للحسن لا للقبيح .

وهذه صورة الشام في البيت الحادي والثلاثين عروساً لا يناسبها أن يتقدم إليها ملك التتر الذي يتحسر عليها ، كما تحسر عليها أباؤه وأجداده من قبله، وكانوا بها متيمين :

ما أنت كفء عروس الشام تخطبها

جهلاً وأنت إليها الهائم الدنف

---

(١) شاعر جاهلي من الأوس قتله الخزرج. ترجمته في: الأغاني ٣ / ١ - ٢٦ .

(٢) ديوان قيس بن الخطيم ص١١١ .

قـد مـات قـبلك آباء بحـسـرتـهـا
وكلهم مـغـرم مـغـرى بهـا كلـف

وهذه صورة تقابلية تشير إلى سخريته بالتتر:

إن الذي في جحيم النار مسكنه   لا تستباح له الجنات والغرف

فضلاً عن مشهد الفرار ومشهد الأرض، وقد ملَّت القتلى الذين دفنوا فيها فقذفتهم قرفاً منهم، كما عافت الطيور لحومهم واشمأزت منها ، وهما صورتان تعبران عن إحساس الشاعر بالكراهية والمقت، وكانت هذه الأحاسيس كامنة في أعماقه، وقد استطاع أن يعبر عنها بهذه الألفاظ والصور، وإن الأدب الحق ما زاد في ملكاتنا وثرواتنا النفسية والعقلية، وأشعرنا بما يؤثر في كياننا ووجداننا، ولقد كان للحديث عن مشهد الأرض وحيواناتها أثر انفعالي في نفس القارئ، استجاش مشاعره وتركه شديد التأثر بما جرى.

وكان للموسيقى دورها في أداء المعنى، ففي تكرار كل مقام في:

جاؤوا وكل مقام ظل مضطرباً   منهم وكل مقام بات يرتجف

يوحي بالشمولية، لأن الخوف كان عاماً من التتر.

ولاسم التفضيل نغمته المحببة التي شاركت في أداء معنى حب الجهاد في سبيل الله ، فبرق الصوارم:

أحلى وأعلى وأغلى قيمةً وسنا   من ريق ثغر الغواني حين يرتشف

أخيراً . . . فإني أرى أن عناصر الجمال قد توفرت في القصيدة، فقد بدا الجمال المعنوي بالفكرة التي عرضها الشاعر، وباللمحات التاريخيات التي أشار إليها، وبحديثه عن الجهود التي قام بها ممدوحه حين تمكن بمؤازرة الله سبحانه، ثم بمعونة جنده الذين يذودون عن شرع الله ودينه، من النصر المبين على التتر الذين كثرت جرائمهم وعم طغيانهم.

كما أشعرتنا بأهمية الشعر المدحي عامة في مشاركته للأمة في معالجة قضاياها والإحساس بمعاناتها والعمل على تطويرها، وبهذا يرد على من رأى أن الأدب القديم لايلهم كاتبه ولا يرشد قارئه إلى الحياة السامية [١].

كما بدا الجمال الفني في اللغة المصورة، والمشاهد المعبرة عن الفكرة، وفي الموسيقى التي آزرت المعنى فزادت في إيضاحه، وكانت هذه القصيدة الأنموذج الأوضح الذي يمثل فن المديح في ذلك العصر نهجاً وأسلوباً وتصويراً وموسيقى.



(١) فلسفة الالتزام ص٢٣٨، والقول لسلامة موسى، وهو كاتب مصري من العصر الحديث.

الخاتمة

في نهاية المطاف، وبعد هذا التجوال في قصائد المديح معنى ومبنى أرى أن المدائح في العصر المملوكي تمتاز بالسمات الآتية:

١- كانت المدائح ترجماناً للعصر إذ حكت الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية آنذاك، وأشادت ببطولات السلاطين في رد الطغيان التتري والصليبي اللذين كانا يسعيان إلى بسط نفوذهما في أرجاء الدولة الإسلامية، كما أبانت عن المطامع الذاتية لبعض الحكام، والتي أدت إلى ثورات داخلية أقضت مضاجع المسؤولين آنذاك.

وكشفت المدائح أيضاً عن حضارة العصر المملوكي التي تجلت غالباً في نشر العلم في المجتمع، والأديب الحق من استطاع أن يوسع مشاعرنا نحو الحياة الإنسانية، ومظاهرها الحميدة.

٢- لم تعد المدائح تقتصر على تلك التي توجه إلى ممدوح لغرض الثناء عليه، أو للتكسب المادي، وإنما برزت في مظاهر جديدة: في قصائد إخوانية طويلة، وفي أخرى لأسئلة علمية، وثالثة لألغاز تخلت كأخواتها في هذا العصر عن نهج المقطوعة، كما بدت أحياناً في تقريظ الكتب ومؤلفيها، حتى إن بعض هذه القصائد تجاوز أربعين بيتاً، وحوت ثناءً على من أرسلت إليه، واتبعت النهج التقليدي للقصيدة العربية.

٣- بل إن بعض المدائح لم تعد توجه إلى إنسان بعينه، وإنما صارت تشيد بالمدن وآلها لنبل أخلاقهم وكريم خلالهم.

٤- أما سمات الممدوح فهي هي: شجاعة وكرم، وعدل وتقوى... وهي في مجملها سمات تقليدية.

٥- وهذه النزعة التقليدية تبدو أيضاً في نهج القصيدة المدحية، وإن كان معظمها لم يبدأ بالأطلال متأثراً بدعوة العباسيين لذلك.

٦- ولكن هذه التقليدية لم تؤثر على الوحدة العضوية في القصيدة؛ إذ تحققت هذه بالرابط النفسي بين أجزاء القصيدة.

٧- كشفت هذه المدائح الذوق الفني في العصر المملوكي، فقد وجدت قصائد ذات مستوى رفيع في تشكيلها اللغوي، وفي موسيقاها وتصويرها، إلى جوار أخرى بدا فيها تكلف واضح، وحوت مبالغات غير مستحبة أحياناً، ولكنها في مجملها كشفت عن خطل الاتهام الذي وجه إلى أسلوب العصر نتيجة نقص الدراسات وتعجل الأحكام.

٨- أما من الناحية الموسيقية فقد أبرزت المدائح عناية بها وتجديداً كثيراً؛ إذ نظم كثير منها على الأوزان الخفيفة، واهتم الشعراء بالموسيقى الداخلية، كما وجدت نغمات مستحدثة؛ إذ جاء بعض المدائح في مزدوجات ومخمسات وموشحات، وكان بعض هذه لا يصلح للقراءة وإنما للغناء، وكأن الذوق العام صار يميل إلى الطرب وقصر النغمة، وقد خالف بعضها النظام العروضي القائم على الشطرين المتساويين حين جاء بعض أشطرها أقصر من بعض في كثير من موشحات العصر، بل إن بعض الأشطر كان يمكن تجزئتها إلى قسمين ولكلٍّ حرف روي مستقل.

ودلت هذه التغيرات الموسيقية على التأثر بالأمم الأخرى، وإن ظل للقصيدة التقليدية مكان الصدارة في هذا الفن الأدبي.

المصادر و المراجع

١ – القرآن الكريم.

٢ – أبجد العلوم المعروف بالوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، صديق بن حسن القنوجي (٣) أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣ – الأدب و فنونه، محمد مندور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.

٤ – أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، دار الاتحاد العربي للطباعة، ط٨ سنة ١٩٧٣م.

٥ – الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط ٧ سنة ١٩٧٦م، بيروت.

٦ – إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، محمد راغب الطباخ، تحقيق محمد كمال، (٧) أجزاء مع فهارس، منشورات دار القلم العربي، حلب – سوريا، ط ١٩٨٨م.

٧ – أعيان العصر وأعوان النصر لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق علي أبو زيد و آخرين، (٦) أجزاء، دار الفكر المعاصر ببيروت ودار الفكر بدمشق، ط ١ سنة ١٩٩٨م.

٨ – الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، تحقيق عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١٩٩٤م.

٩ – أمالي الأدب الأندلسي، نعيم اليافي، ألقاها على طلبة السنة الرابعة من قسم اللغة العربية في جامعة حلب سنة ١٩٧٠م.

١٠– أوزان الشعر الفارسي، بيرويز ناتل خانلري، ترجمة نور الدين عبد المنعم، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٨م.

١١– أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، (٤) أجزاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

١٢- بدائع الزهور في وقائع الدهور، محمد بن إياس الحنفي، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة دار إحياء الكتاب العربي، ط ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.

١٣- البداية والنهاية، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي ، (١٤) جزءاً ، دار ابن حيان، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٤- البديعيات في الأدب العربي ، نشأتها وتطورها وأثرها، علي أبو زيد، دار الكتب، دمشق، ط١ سنة ١٩٨٣م.

١٥- بناء الصورة الفنية في البيان العربي موازنة وتطبيق، حسن كامل، مطبعة المجمع العلمي العراقي .

١٦- بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، يوسف حسين بكار، دار الأندلس، بيروت، لبنان ط٢ سنة ١٩٨٣م.

١٧- تاريخ أبي الفداء المسمى «المختصر في أخبار البشر»، الملك المؤيد عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن علي، تحقيق محمود ديوب، جزءان ، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.

١٨- تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، (٦) أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢ سنة ١٩٨٤م.

١٩- التاريخ الإسلامي، محمود شاكر، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ط ١٩٩١م .

٢٠- التفسير النفسي للأدب، عز الدين إسماعيل، دار العودة ودار الثقافة، القاهرة ١٩٦٣م.

٢١- جماليات الأسلوب «الصورة الفنية في الأدب العربي»، فايز الداية، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، ط٢ سنة ١٩٩٢م.

٢٢- الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى أرض الحجاز، عبد الغني النابلسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.

٢٣- دار الطراز في عمل الموشحات، ابن سناء الملك، تحقيق جودة الركابي، دار الفكر، ط٣، ١٩٨٠م .

٢٤- در الحبب في تاريخ أعيان حلب، رضي الدين محمد بن إبراهيم الحنبلي، تحقيق محمود فاخوري وزكريا عبارة، نشر وزارة الثقافة السورية، (٤) أجزاء في مجلدين.

٢٥- ديوان بشار بن برد، تحقيق صلاح الدين الهواري، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٨م.

٢٦- ديوان البوصيري، شرف الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد البوصيري، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥م.

٢٧- ديوان الشاب الظريف، شمس الدين محمد بن عفيف الدين سليمان التلمساني، تحقيق صلاح الدين الهواري، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط ١٩٩٥م.

٢٨- ديوان صفي الدين الحلي، المطبعة العلمية ومكتبتها في النجف الأشرف، ١٩٥٦م.

٢٩- ديوان قيس بن الخطيم، ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، ط١٩٩١م.

٣٠- سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، عبد الملك العصامي المكي، ٤ أجزاء، المطبعة السلفية، قطر.

٣١- سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب، يوسف ميخائيل أسعد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.

٣٢- الشافي في العروض والقوافي، هاشم مناع، ط دبي، الإمارات، ١٩٨٨م .

٣٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد عبد الحي بن أحمد الحنبلي، (١٠) أجزاء وفهارس، بإشراف عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ١٩٩٥م.

٣٤- صدق الأخبار في تاريخ ابن سباط، حمزة بن أحمد المعروف بابن سباط الغربي، جزءان، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، طرابلس، لبنان، جروس برس، ط ١٩٩٣م.

٣٥- الصورة والبناء الشعري، محمد حسن عبد الله، دار المعارف بمصر، ١٩٨١م.

٣٦- الضوء اللامع في أهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، نشر دار مكتبة الحياة، بيروت.

٣٧- عصر الدول والإمارات - مصر، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ١٩٩٠م.

٣٨- عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، بدر الدين محمود العيني، تحقيق عبد الرزاق الطنطاوي القرموط، مطبعة علاء، القاهرة ١٩٨٥م، ومطبعة الزهراء ١٩٨٩م، وقد أشرت إليها بحرف (ز).

٣٩- علم الدلالة دراسة وتطبيق، نور الهدى لوشن، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ١٩٩٥م.

٤٠- علوم البلاغة - البيان والمعاني والبديع، أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية بيروت، ط٢.

٤١- العمدة في محاسن الشعر وآدابه و نقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.

٤٢- الفاصلة في القرآن، محمد الحسناوي، مطبعة دار الأصيل، حلب، سوريا.

٤٣- فلسفة الالتزام في النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، رجاء عيد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

٤٤- فن التقطيع الشعري والقافية، صفاء خلوصي، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، ط٥، ١٩٧٧م.

٤٥- فوات الوفيات والذيل عليها، محمد بن شاكر الكتبي، (٥) مجلدات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م.

٤٦- في علم اللغة، غازي طليمات، دار طلاس، دمشق، ط ١٩٩٧م.

٤٧- في نظرية الأدب: من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم والحديث، عثمان موافي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ١٩٩١م.

٤٨- في النقد الأدبي، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م.

٤٩- في النقد الأدبي، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، ١٩٧٢م.

٥٠- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي، تحقيق لطفي عبدالبديع، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، م١ -٢/١٩٦٣م و م ٣-٣ /١٩٧٢م.

٥١- الكواكب السائرة في تراجم أعيان المائة العاشرة، نجم الدين الغزي، تحقيق جبرائيل سليمان جبور، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، (٣) أجزاء، ط ١٩٧١م.

٥٢- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط ١٩٩٧م .

٥٣- المثل السائر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق أحمد الحوفي و بدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة .

٥٤- المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، عبد الله الطيب، (٣) أجزاء، ط٤، الخرطوم، مطبعة جامعة الخرطوم، ١٩٩١م .

٥٥- معجم البلدان، ياقوت الحموي، (٥) أجزاء، دار صادر، بيروت، ١٩٨٦م.

٥٦- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

٥٧- موسيقى الشعر، غازي طليمات، منشورات جامعة البعث، كلية الآداب، حمص، ١٩٩٠م.

٥٨- الموشحات في بلاد الشام منذ نشأتها حتى نهاية القرن الثاني عشر الهجري، مقداد رحيم، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧م.

٥٩- نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، محمود مقديش، تحقيق علي الزاوي ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

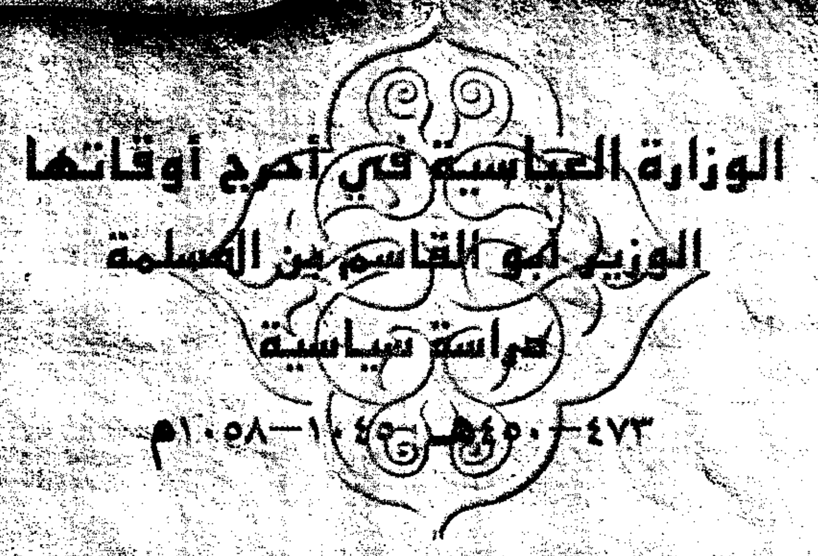
٦٠- نظم العقيان في أعيان الأعيان، جلال الدين السيوطي، تحقيق فيليب حتى، المطبعة السورية الأمريكية في نيويورك، ١٩٢٧م.

٦١- النقد الأدبي أصوله ومناهجه، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٦٢- الوافي بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق س ديدرينغ، دار النشر فرانز شتايز شتوتغارت، ١٩٢٢م، وط٢، ١٩٧٤م، وهي صادرة عن دار النشر فرانز شتايز بفيسبادن، وقد أشرت إليها بـ (ط٢).

٦٣- الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي عبد العزيز الجرجاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٦م.





الوزارة العباسية في أحرج أوقاتها

الوزير أبو القاسم بن المسلمة

دراسة سياسية

٤٧٣–٤٥٠هـ/١٠٤٥–١٠٥٨م

أ. د. جزيل عبد الجبار الجومرد*

د. نزار محمد عبد القادر النعيمي*

التعريف بالبحث

يتناول البحث دراسة أوضاع الخلافة العباسية في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، من خلال التعرض لواقع التحديات التي هددت كيانها، مستعرضاً طبيعة السياسة التي انتهجها الخلفاء العباسيون في هذه المدة للدفاع عن مؤسستهم واستمرارها بفعل كثير من الإجراءات التي ردت من خلالها على ما اعتقدت أنه يمثل خطراً على مرتكزاتها الفكرية والسياسية.

وكان تعيين أبي القاسم بن المسلمة في منصب الوزارة سنة ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م، إجراء استهدف دعم مؤسسة الخلافة بقوة جديدة، تأخذ على عاتقها نصرة الخلافة وعقيدتها من خلال توكيد وحدتها وتفوقها على سائر الاتجاهات والقوى إلا أن الواقع الداخلي والخارجي، مثل اختباراً صعباً لتوجهات الوزير الذي لم يفلح في اختباراته، فذهب ضحية له.

* أستاذ في قسم التاريخ بكلية التربية في جامعة الموصل – العراق.

* أستاذ مساعد في قسم التاريخ بكلية التربية في جامعة الموصل – العراق.

(١)

شهدت الخلافة العباسية في مستهل القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، فترة من أشد فتراتها حرجاً وخطورة، إذ أحدقت بها التحديات من كل جانب، وهددتها في صميم وجودها واستمرارها، حتى بدت قاب قوسين أو أدنى من نهايتها.

فعلى الصعيد الداخلي، كان الوضع العام يعاني حالة من الضعف والفوضى، بعد أن فقد المتسلطون البويهيون، المستحوذون على السلطة في بغداد منذ سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م. نفوذهم وسلطتهم الفعلية، وأصبحوا منذ عهد جلال الدولة (٤١٨-٤٣٥هـ/ ١٠٢٧-١٠٤٣م) ألعوبة بيد جندهم[١] حيث ازداد عبثهم وتدخلهم في شؤون الإدارة، وبلغوا إلى حد أن خطبوا سنة ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م، لأميرين في وقت واحد، فكان يخطب في الجانب الشرقي من بغداد، لأبي كاليجار، وفي جانبها الغربي لجلال الدولة[٢].

ونتيجة لسقوط هيبة الأمراء البويهيين واحترامهم لدى جندهم، ظهرت شخصية قوية من بين الجند الفوضويين ذاتهم، لسد الفراغ وقياد الجند المتمرد في بغداد، وكانت هذه الشخصية التي تهيأت لها الظروف ممثلة بأبي الحارث أرسلان البساسيري (مقدم الجند الأتراك في بغداد)[٣] الذي بدأ نجمه بالتألق منذ سنة ٤٢٥هـ/ ١٠٣٣م، حين كلف من قبل الخلافة لضبط الجانب الغربي من بغداد والحد من عبث العيارين، لما عرف عنه من قوة وتحكم في جنده[٤]. ومنذئذ تصاعد نفوذه بحيث لم يعد للخليفة أو للأمير البويهي القدرة على الحد من مطامعه وسطوته[٥]، وفي خضم تنامي الظروف السياسية والعسكرية للأمير البويهي، واستقواء عناصر

---

(١) تجاسر الجند على جلال الدولة، ونهبوا داره، فاضطربت أوضاعه، حتى إنه صرف حواشيه وفراشيه، وأعتق جواريه، وأغلق عليه باب داره. ينظر: المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٦٧-٦٨.

(٢) العبر، ابن خلدون، ٤/ ٤٨٢، ٤٨٣.

(٣) وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١/ ٩٢.

(٤) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٧.

(٥) ثورة البساسيري، ناجي، ص٤٥-٤٧.

اجتماعية (كالحنابلة)، وتدخلهم في أمور الشارع بموافقة السلطة أو بدونها، ازداد تباعاً نفوذ هذا القائد في شؤون العراق، وصار حسب رواية متأخرة يلقب (بكافل الخلافة)[١]، وخطب له على المنابر، وجبيت له الأموال[٢].

وبهذه الفوضى اضطربت الأوضاع الداخلية جملة، ولاحت علائم الانفجار بعد أن تفاقمت حدة الخلافات بين الاتجاهات المذهبية المختلفة في العاصمة بغداد[٣] ولم تفلح الإجراءات التي اتخذها الخليفة القادر بالله (٣٨١-٤٢٢هـ/ ٩٩١-١٠٣٠م) لتعزيز عقيدة أهل السنة والجماعة، بالحد من نشاط المعتزلة، إذ أمرهم بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال، ثم استتاب فقهاءهم سنة ٤٠٨هـ/ ١٠١٨م[٤]، وفي سنة ٤٠٩هـ/ ١٠١٨م أصدر المنشور القادري الذي رد من خلاله على مختلف الاتجاهات الفكرية، موضحاً موقف الخلافة من العقيدة والتاريخ الإسلامي برمته[٥] واعتبر ذلك منهجاً وفكراً رسمياً ألزم الجميع العمل به[٦] فضلاً عن ما أصدره من رسائل ومؤلفات تدعم هذا الاتجاه[٧]، إلا أن ذلك، إن حد من نشاطات هذه الاتجاهات، فإنه لم يوقفها عند الحد الذي لا تثير معه الاضطرابات. إذ سرعان ما تجددت الخلافات بين الاتجاهات الفكرية المختلفة من (سنة وعلوية ومعتزلة وإسماعيلية) موحية بعدم سهولة تنفيذ الإجراءات التي قام بها القادر بالله[٨].

(١) العبر، ابن خلدون، ٤/ ٥٦٤.

(٢) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٩/ ٣٩٩؛ ذيل تاريخ دمشق، ابن القلانسي، ص٨٧.

(٣) يذكر عن عائلة بغدادية، أنها تألفت من ابن شيعي، وابنة حرورية، وامرأة معتزلية، وأخت مرجئية، ورب العائلة سني جماعي. ينظر: ثمار القلوب، الثعالبي، (١٣٣)؛ الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، ٢/ ٧٦-٧٨.

(٤) المنتظم، ابن الجوزي، ٧/ ٢٨٧؛ سير، الذهبي، ١٥/ ١٣٥.

(٥) ينظر: نص المنشور القادري، المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٠٩-١١١.

(٦) الفقه والسياسة، بن سعيد، ص٤٨، ٤٩.

(٧) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٤١؛ مرآة الجنان، اليافعي، ٣/ ٢٤.

(٨) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٤١-٤٢.

أما على الصعيد الخارجي، فقد شهد المسرح السياسي الإسلامي، المجاور والبعيد، ظهور السلاجقة في مشرق الدولة، حيث تمكنوا خلال فترة وجيزة من تحقيق تقدم سريع نحو الغرب، ففي سنة (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، احتلوا نيسابور مقر حكم الغزنويين(١) ثم أنهوا نفوذهم في المنطقة بعد دحرهم في موقعة دندانقان سنة (٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م)(٢)، فانساحوا في بلاد فارس، وقد حاول الأمير أبو كاليجار البويهي (٤٣٦-٤٤٠هـ/ ١٠٤٤-١٠٤٨م) وقف تقدمهم من خلال عقد مصاهرة بينه وبين كبير السلاجقة طغرلبك(٣)، إلا أن الهدنة التي حكمت العلاقة بين الطرفين انتهت بوفاة أبي كاليجار، فانفتح الطريق أمام القوات السلجوقية للتقدم نحو مناطق نفوذ البويهيين في الأجزاء الجنوبية والغربية من المنطقة، ولتتوفر الفرصة للدخول إلى العراق(٤).

من جهة أخرى، كانت الخلافة الفاطمية في مصر والشام، تعد لنشاط واسع، من أجل تطويق الخلافة العباسية، وذلك من خلال كسب ولاء القوة المحيطة بالعراق وتأليبها عليها، إذ أرسل الخليفة المستنصر بالله الفاطمي (٤٢٧-٤٨٧هـ/ ١٠٣٥-١٠٩٢م) دعاته إلى الأقطار التي كانت تدين بالولاء للخلافة العباسية(٥)، بل تغلغل نشاط دعاته إلى العراق وبغداد نفسها، بعد أن كان نفوذ الفاطميين قد توغل في بلاد الشام، وتمكن من إيجاد أكثر من موطئ قدم له في إقليم الجزيرة وشمال بلاد الشام، فضلاً عن بعض مدن فارس وخراسان، عن طريق إرسال دعاة نشطين حققوا نجاحاً أكدته المصادر القديمة، وبالغ في تصويره بعض دعاة الفاطميين أنفسهم.

---

(١) راحة الصدور، الراوندي، ص١٦٥-١٦٧.

(٢) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ٨/ ٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ٨/ ٣٤-٣٥، ٤١-٤٤، ٥٤-٥٥، ٥٨.

(٥) المصدر نفسه، ٨/ ٣٩، ٤٠؛ إتعاظ الحنفا، المقريزي، ٢/ ١٩٣.

هكذا بدا الواقع السياسي والعسكري، على الصعيدين الداخلي والخارجي، وكان على الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢-٤٦٧هـ/ ١٠٣٠-١٠٧٤م) أن يتخذ موقفاً من هذه التطورات التي استجدت منذ بدايات القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وفق سياسة تضمن للخلافة بقاءها واستمرارها في خضم هذه الصراعات الكثيرة التحول والتقلب، خاصة أن البويهيين قد فقدوا ما كان لهم من قوة ونفوذ، فلم يعد أمام الخليفة من خيار سوى الاعتماد على إمكاناته الذاتية، وبما تسمح به ظروف التسلط البويهي الواهن، وأدرك ابتداء أن حجم الأخطار يستلزم النهوض بمؤسسة الخلافة بما يمكنّها من تحمل مسؤولية المواجهة، ويتمثل ذلك بدعم المؤسسة بأشخاص أقوياء، لهم من المؤهلات ما يعينهم على الاستمرار في رسم الاتجاهات التي تضمنها «الاعتقاد» القادري، ووضع حد للتسلط البويهي، على المستوى الداخلي،والتصدي للتهديد الفاطمي على المستوى الخارجي، فكان من جملة إنجازات الخلافة في هذا المضمار، اتخاذ ابن المسلمة كاتباً، حيث عهد إليه النظر في أمور خدمة الخليفة[١]، إلا أن الصلاحيات التي يمارسها من يتولى منصباً كهذا، كانت ضيقة محدودة، لم يكن بالإمكان توسيعها إلا بمتابعة دقيقة وجريئة لأوجه الضعف في السلطة البويهية كي تستحوذ مثل هذه المناصب على ما تفقده تلك السلطة من صلاحيات تباعاً ولو بشكل بطيء، وقد كان بمثابة الاجراء الجريء، قيام الخليفة بإعطاء ابن المسلمة لقب وزير، وبذلك ألغى حظراً بويهياً كان قد استمر قرابة قرن من الزمان[٢]، فرضه البويهيون منذ تسلطهم سنة (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)، تمثل في حرمان الخليفة من ممارسة حقوقه وصلاحياته في أن يتخذ له وزيراً، وذلك إمعاناً في تجريد الخلافة من عناصر قوتها، وقد تركت الخلافة أمر توسيع سلطات الوزير للوزير نفسه، ربما كي تبرأ من مغبة بعض الاجتهادات السياسية التي كان من المزمع أن يقوم الوزير بها، فترك الأمر للوزير كي يجتهد وفق ضوابط الخلافة وطموحاتها، وطموحاته هو أيضاً ما وسعه الأمر، بما

---

(١) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٩١؛ البداية، ابن كثير، ١٢/ ٤١ .

(٢) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٤٢ .

يمكن للخلافة من أن تتراجع عن بعض أعماله، إذا ما وجدت أنها غير مجدية أو مثيرة للاضطرابات.

(٢)

إبن المسلمة، هو علي بن الحسن بن أحمد بن محمد بن عمر بن الحسن[١] يسميه ابن طباطبا[٢] علي بن الحسين، يكنى بأبي القاسم، ويعرف بابن المسلمة[٣]، وقد اكتسبت عائلته هذه الشهرة من جدتهم لأمهم، التي اعتنقت الإسلام في وقت متأخر من ديانة لا نعلمها، فنعتت بالمسلمة[٤].

ولد في دار جدّه أبي الفرج أحمد، بدرب سليم في الجانب الشرقي من بغداد، في شعبان سنة (٣٩٧هـ/ ١٠٠٦م)[٥] ولا تذكر المصادر أية إشارة بخصوص والده، ويبدو أنه توفي في وقت مبكر، أو أنه كان مغموراً، فطغت عليه شهرة أبيه – أي جد أبي القاسم – الذي عرف عنه أنه كان من الشهود.

مهما يكن الأمر، فقد تركت البيئة التي نشأ فيها أبو القاسم أثراً واضحاً على شخصيته، فقد عرف بالعقل والفضل والثقة وأنه كان كثير المعروف، يصوم الدهر، إذ كانت دار جده ملتقى أهل العلم[٦]. وكان من الطبيعي أن ينهل أبو القاسم من هذه البيئة، معارف عصره لذلك وصف بأنه كان «مضطلعاً بعلوم كثيرة مع سداد رأي ووفور عقل»[٧]، فقد حفظ القرآن

(١) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٣٩١؛ المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١١٩.

(٢) الفخري، ص٢٩٥.

(٣) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٣٩١؛ المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١١٩.

(٤) جدتهم لأمهم، حميدة بنت عمرو، أسلمت سنة (٢٦٣هـ/ ٨٧٦م). ينظر: خريدة القصر، الأصفهاني، ق١، ١/ ١٤٨.

(٥) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٣٩١، المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٢٠٠، ٢٠١، ويحدد ابن الأثير تاريخ ولادته بسنة (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م). الكامل، ٨/ ٨٤.

(٦) الكامل، ابن الأثير، ٧/ ٣١٩.

(٧) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٢٠٠.

الكريم واشتهر بحسن تلاوته له، ودرس الفقه والفرائض، وكان جيد المعرفة بالنحو والعروض[١] وسمع الحديث ورواه[٢] وقد أخذ عنه بعض علماء عصره، منهم الخطيب البغدادي[٣] الذي يشير إلى ذلك بقوله: «كتبت عنه وكان ثقة»[٤]، وقد أهلته ثقافته وورعه، لأن يصبح من الشهود العدول على غرار جده[٥].

أما بقية عائلته، فلا تذكر المصادر شيئاً عن مكانتها ودورها في حياته، سوى إشارة ذكرت، أن زوجته وأولاده هربوا مع ولي العهد المقتدي بأمر الله، من بغداد بعد سيطرة البساسيري عليها سنة (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، واستقروا في ميفارقين إلى سنة (٤٥٢هـ/ ١٠٦٠م)[٦]، وفي فترة لاحقة، تولى بعض من أولاده وأحفاده منصب الوزراء في عهد الخليفتين المقتدي بأمر الله (٤٦٧-٤٨٧هـ/ ١٠٧٤-١٠٩٤م)، والمستظهر بالله (٤٨٧-٥١٢هـ/ ١٠٩٤-١١١٨م)[٧].

(٣)

تدرج ابن المسلمة في تولي الوظائف في دار الخلافة، وليس هنالك إشارة توضح الطريقة التي من خلالها تقلد مناصب حساسة ضمن مؤسسة الخلافة، سوى ما ذكر عن مؤهلاته، إذ «كان قد اجتمع فيه من الآلات ما لم يجتمع في أحد من قبله، مع سداد مذهب وحسن اعتقاد، ووفور عقل وأصالة رأي»[٨]، وإذا كانت هذه الميزات كافية لأن تؤهله لتقلد مناصب

---

(١) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٨٤؛ البداية، ابن كثير، ١٢/ ٨٠.

(٢) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٢٠٠.

(٣) مرآة الزمان، سبط ابن الجوزي، ص٣٦؛ الفخري، ابن طباطبا، ص٢٥٩.

(٤) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٣٩١.

(٥) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٢٠١؛ ويذكر ابن الأثير، أن شهادته قبلت لدى قاضي القضاة ابن ماكولا سنة (٤١٤هـ/ ١٠٢٣م). الكامل، ٨/ ٨٤.

(٦) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٢١٥،٢١٦؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٨٩.

(٧) خريدة القصر، الأصفهاني، ق١، ١/ ١٤٨-١٧٧. مج(١)، ٤/ ٤١١.

(٨) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٣٩؛ علماً أن هذا الاطراء، قدمه صاحبه الخطيب البغدادي، ولا نعلم إذا كان قد وصف بهذا قبل توليه الوزاره أو في أثنائها.

رفيعة، إلا أن ذلك لا يعد وحده كافياً وفق اعتبارات ذلك العصر لتبوء مثل هذه المناصب، ويبدو أنه كان هناك مسوغات أكثر تأثيراً مهدت له السبل لتحقيق ذلك. فقد لوحظ ومنذ فترة مبكرة من هذا العصر، أنّ تغيراً فكرياً بدأ يحكم السياسة العامة للخلافة، تمثل ذلك فيما أبدته من رغبة لتقريب الشخصيات ذات الميول الحنبلية، وأن تعهد إليهم بمسؤوليات مهمة لتنفيذ توجهات الخلافة في التصدي للتحديات التي باتت تحاصرها داخلياً وخارجياً. وهناك الكثير من المؤشرات التي تدعم هذا الافتراض مما سنتعرض له لاحقاً.

على أي حال، فإن أول إشارة حددت علاقة ابن المسلمة، بالخلافة وردت في أحداث سنة (٤٣٤هـ/ ١٠٤٢م)، حين أوفده الخليفة القائم بأمر الله، حاملاً رسالته إلى أبي كاليجار البويهي في شيراز، على أثر قيام المؤيد في الدين – الداعي الفاطمي – بالخطبة للمستنصر بالله الفاطمي في الأحواز[١]، ويبدو أن ابن المسلمة قد نجح في ممارسة كثير من الضغوطات على أبي كاليجار، لإقناعه بوضع حد لنشاط الداعي الفاطمي، مستخدماً أسلوب الوعيد والتهديد وملوحاً في حالة عدم استجابته بأن يستعين عليه بالسلاجقة، وهذا ما جعل أبا كاليجار يضيق الخناق على الداعي الفاطمي، حتى اضطر للهرب متخفياً إلى الحلة، واستمر في ملاحقته، فالتجأ إلى الموصل، ومنها رحل إلى مصر[٢].

وعلى الرغم مما ذكره داعي الدعاة نفسه، في مذكراته، من أن ابن المسلمة، لم يحقق النجاح في مهمته تلك، فإننا نرى أن العكس هو الصحيح، رغم أنه لم يكن هناك من يخبرنا أن ابن المسلمة نجح في مهمته تلك بالتفاصيل المطلوبة. لكننا نحكم بالنتيجة، من خلال تطورات الأحداث بعد اللقاء الذي جمع ابن المسلمة بأبي كاليجار، حيث يخبرنا داعي الدعاة، من أن أبا كاليجار انقلب عليه وطرده من شيراز ولوحق عبر العراق حتى عاد أدراجه إلى مصر[٣].

---

(١) سيرة المؤيد في الدين، المؤيد في الدين، ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ٦٣-٦٦.

(٣) سيرة المؤيد في الدين، المؤيد في الدين، ٦٥،٦٦.

إن تلك التطورات كانت حصيلة تنبيهات وتحذيرات ابن المسلمة لأبي كاليجار بخصوص هذا الداعية وموقفه المتحيز من الفاطميين. فلو لم يكن ابن المسلمة قد أنجز ما هو مريح في نتائجه للخليفة القائم بأمر الله، لما شهدنا هذا الخليفة يدفع بابن المسلمة صعداً باتجاه مراكز أكثر حساسية وأوسع سلطة، إذ سرعان ما عينه كاتباً له وذلك سنة (٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م)[١] فأصبح قريباً من الخليفة ونال حظوته، مما جعله في مكانة رفيعة عنده[٢] فعهد إليه في شهر ربيع الآخر سنة (٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م)، النظر في أمور خدمته[٣]، وهنا يجب أن نتابع - رغم عدم وجود النصوص - الحدس بأن تنامي صيت ابن المسلمة، لا بد أنه قد بدأ يستفز تلك الشخصية العسكرية التي سبق ذكرها، وهي البساسيري، والتي كانت تطمح إلى أن يرتفع رصيدها في دائرة الخلافة، وهذه قضية يجب ألا تغادر أذهاننا حتى ننتهي من الحديث عن حياة ابن المسلمة السياسي، إذ لم يتأخر الخليفة طويلاً، حتى استدعاه إلى داره، في يوم الخميس، الثامن من جمادى الأولى، من العام نفسه، وجلس له، وقلده الوزارة، وخلع عليه، وحمله على بغلة بمركب ذهب، وأمر الخدم والقضاة والعدول والحجاب والأعيان، بالسير بين يديه إلى داره بدرب سليم في الرصافة[٤]. ويقول ابن الأثير[٥] إنه استوزره نيابة، ولقبه رئيس الرؤساء، وكان السبب في ذلك، «أن ذا السعادات بن فسانجس، وزير أبي كاليجار البويهي، كان يسيء الرأي في عميد الرؤساء، أبي طالب محمد بن أيوب، وزير الخليفة، فطلب من الخليفة أن يعزله فعزله».

---

(١) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، ٨/ ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ٨/ ١٢٧.

(٤) مرآة الزمان، سبط ابن الجوزي، ص٣٩١.

(٥) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٤٢؛ تولى ابن فسانجس الوزارة لأبي كاليجار في رمضان سنة (٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م)، المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١١٩.

إلا أن عميد الرؤساء لم يكن وزيراً للخليفة، وإنما كان كاتباً له، إذ إن البويهيين قد حظروا على الخلفاء اتخاذ وزراء لهم، يؤكد ذلك ابن الجوزي[١] بقوله عن عميد الرؤساء أنه « كتب للخليفة ست عشرة سنة » فضلاً عن ذلك، لم يذكر ابن الأثير أسباب سوء رأي ابن فسانجس بعميد الرؤساء، ويبدو أن سبب توتر العلاقة بين الطرفين يعود إلى أن عميد الرؤساء كانت له اتصالات مع السلاجقة، وتربطه علاقة حسنة مع كبير السلاجقة طغرلبك، وبينهما مخاطبات نعته فيها طغرلبك « بالشيخ الأجل أبي طالب »[٢].

وإذا ما افترضنا صحة ما ذهب إليه ابن الأثير، وأن الوزير البويهي قد حقق رغبته، إلا أن الخليفة استثمر هذا التدخل في حيثيات مؤسسته، إذ جاءت ردود فعله مخالفة لما كان يرمي إليه الوزير البويهي، إذ استبدل كاتبه عميد الرؤساء، بابن المسلمة الأثير لديه، والذي تحسس عن قرب طبيعة توجهاته الفكرية ونزوعه المتشدد ضد التسلط البويهي، ولم يكتف بذلك، بل أنعم عليه بمنصب الوزارة، وأضفى عليه لقب رئيس الرؤساء، على خلاف من تقدمه، إشارة إلى تعظيمه وتقدمه على نظرائه من وزراء البويهيين، وقد أظهرت مراسيم تعيينه مدى الاهتمام الذي أبداه الخليفة بعودة منصب الوزارة إلى مؤسسته بعد أن افتقدته طويلاً[٣] وتأكيداً منه على مكانة وزيره، أضفى عليه الخليفة سنة (٤٤٣هـ/ ١٠٥١م)، لقب « جمال الورى، شرف الوزراء »[٤]، كما لقب « بنائب الديوان »[٥].

إن اختيار ابن المسلمة لتولي منصب الوزارة في هذه المرحلة بالذات – وهو في الأربعين من عمره – كان يستهدف من ورائه، رفد مؤسسة الخلافة بقوة جديدة تتولى نصرة الخلافة العباسية وتخليص عقيدة الخلافة من الأزمة العميقة التي حلت بها، من خلال توكيد وحدتها وتفوقها

---

(١) المنتظم، ٨/١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ٨/٧٥/٢٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ٨/١٢٧.

(٤) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/٣٩١.

(٥) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/١٦٠، ١٦١.

على سائر الاتجاهات والقوى داخلية كانت أو خارجية[١]، وفق الصلاحيات المتاحة للخليفة في ظل التسلط البويهي، وقدرة الوزير على فرض اختصاصات منصبه إثر عودته الثانية.

لقد مثل ابن المسلمة اتجاهاً فكرياً، يعد من أكثر الاتجاهات تأثيراً في الحياة السياسية والاجتماعية في بغداد آنذاك[٢]، إذ إنه كان ذا ميول حنبلية[٣]، على الرغم من أن المصادر التي اختصت بالطبقات لم تسعفنا في تحديد اتجاهه الفكري، إننا لم نعثر عليه مدرجاً في رجال الشافعية لدى السبكي الذي كان حريصاً على إيراد كل من يلوح أنه شافعي ضمن طبقاته.

ومن هنا يمكننا القول إن هذا الرجل كان حنبلي الميول، لا اعتماداً على مصدر صريح بذلك، بل هو استنباط وصلنا إليه من خلال سياسة هذا الوزير عبر الأحداث الخطيرة التي شهدتها بغداد خلال فترة وزارته.

لقد تولى الحنابلة قيادة الاتجاه المعارض للتيارات السياسية والفكرية التي استهدفت تقويض الأسس العامة للخلافة العباسية بدعم وحماية البويهيين[٤]، ومن هذا المنطلق بادرت الخلافة في محاولات متكررة قبل هذه الفترة، للاستعانة بهم، وإقامة نوع من التعاون للعمل سوية على التصدي للبويهيين، والتيارات التي وجدت بتسلطهم متنفساً لترويج أفكارها[٥]، ولذلك حظي فقهاء الحنابلة بمكانة خاصة لدى الخلافة[٦] وقدمت لهم الدعم والإسناد، فعلى أثر الخلاف الذي نشب بين الحنابلة والشافعية، سنة (٤٣٩هـ/ ١٠٣٧م)، حول ما جاء في كتاب «إبطال التأويلات لأخبار الصفات» لأبي يعلى الفراء الحنبلي[٧] إذ يعتقد التشبيه[٨]، مما أدى إلى

---

(١) مفهوم الأُمة، نصار، (٨٧، ٨٨).

(٢) العامة في بغداد، سعد، (٣٢٧، ٣٢٨).

(٣) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٥٩.

(٤) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ١٢/ ١٥٨.

(٥) نشوار المحاضرة، التنوخي، ١/ ١٧١؛ المختصر، أبو الفدا، ٢/ ١٠٤.

(٦) المنتظم، ابن الجوزي، ٦/ ٣٤٤، ٧/ ٥، ٣١، ٣٧.

(٧) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ١٦.

(٨) الوافي بالوفيات، الصفدي، ٣/ ٧.

وقوع فتنة بين الفرائية من الحنابلة، والأشاعرة من الشافعية[١] تدخل الخليفة القائم بأمر الله، وأحضر الحنابلة والأشاعرة إلى دار الخلافة سنة (٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م)، مع الجمع الغفير من أهل العلم، وبعد جدال طويل صدر حكم الخليفة، يدعم رأي أبي يعلى ويعززه، إذ إن ما تضمنه كتابه، يوافق ما جاء في المنشور القادري. ووقّع على المحضر جمع غفير من العلماء والفقهاء على اختلاف توجهاتهم[٢]، وبذلك منح الخليفة التوجهات الحنبلية في العقيدة غطاءاً رسمياً وشرعياً.

إن سياسة الخليفة القائم بأمر الله، كانت تستهدف توحيد مواقف الاتجاهات الفكرية، وتوجيه جهودها لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية إلا أن ميل الخلافة للتعاون بحدود مع الحنابلة، كان له ما يبرره في هذه الظروف، إذ إن نوعاً من البرود قد ساد العلاقة بين الخلافة وفقهاء الشافعية منذ عهد الخليفة القادر بالله[٣]، واستمر هذا الجفاء مع بعض الإستثناءات في عهد ولده القائم بأمر الله[٤] فضلاً عن هذا فإن ميل الخليفة للتعاون مع الحنابلة، كانت تفرضه طبيعة الأخطار التي أحدقت بالخلافة وعقيدتها الرسمية، فأصبحت بحاجة إلى قوة أكثر نفوذاً ومباشرة في المواقف من جهة، ولنيل دعم والتفاف الرأي العام في بغداد الذي كانت تحركه التوجهات الحنبلية في العقيدة والسياسة[٥].

وعلى الرغم من أن ابن المسلمة لم يكن من مشاهير الحنابلة ومقدميهم الذين عزفوا عن تولي المناصب الرسمية، إلا أنه على ما يبدو كان أكثر استعداداً من غيره للتعاون مع الخلافة، لذلك عهد إليه مسؤولية الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية وضمان بقائها واستمرارها، وكان عليه لتحقيق ذلك أن يعمل إبتداءاً على تهيئة الأرضية التي يواجه عليها التيارات المخالفة في الرأي،

(١) العبر، الذهبي، ٣/ ٣٨١، ٣٨٢.

(٢) طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ٢/ ١٩٨.

(٣) طبقات الشافعية، السبكي، ٤/ ٦٤.

(٤) قوانين الوزارة، الماوردي، ص٥٩.

(٥) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٠/ ٩٧؛ طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ٢/ ٢٠٠.

ولما كان الصراع الذي أثارته هذه التيارات في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين، في طبيعته وجوهره صراعاً فكرياً، تمحور حول أحقية الأسرة العباسية في الخلافة ومشروعية نظامها السياسي من جهة، والأسس التي تقوم عليها وتلتزم بها من جهة أُخرى، لذلك كان على ابن المسلمة أن يلتزم ذات السياقات في تطبيق برنامجه على الواقع السياسي والفكري.

تمثل المنظور السياسي والفكري في البنود التي نص عليها المنشور القادري(١)، والذي أصبح بمثابة عقيدة رسمية للخلافة، حدد موقفها من كل الطروحات التي كانت سائدة في الأوساط السياسية والفكرية في بغداد خاصة، والعالم الإسلامي عامة. وقد أظهرت بنود هذا المنشور بشكل جلي ميولاً حنبلية معتدلة، إذ توافقت مع الحنابلة في كثير من وجهات النظر في العقيدة والسياسة(٢)، وكان هذا بلا شك ثمرة للتقارب والتعاون بين الحنابلة والخلافة الذي بدأ بالتشكل منذ مطلع القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، على أثر التسلط البويهي(٣).

فضلاً عن ذلك، فإن رسائل الخليفة القادر بالله – خلال الفترة من شعبان إلى ذي القعدة من سنة (٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م)، والتي تضمنت الرد على طروحات بعض الاتجاهات المخالفة في الرأي، وأكدت على «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٤) قد منحت التيار الحنبلي قدراً كبيراً من الدعم، وأضفت على توجهاته مظلة رسمية جعلته يتقدم على بقية التيارات الأخرى، وبذلك أصبح الجو السياسي يشكله الحنابلة الذين اكتسبوا نفوذاً واسعاً على المستوى الشعبي والرسمي(٥).

(١) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٠٩–١١١.

(٢) المصدر نفسه، ٧/ ٢٨٩.

(٣) المنتظم، ابن الجوزي، ٦/ ٣٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ٨/ ٤١؛ مرآة الجنان، اليافعي، ٣/ ٣٤.

(٥) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٤٣، ٤٤؛ المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩. طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ٢/ ٢٣٧–٢٤٠؛ العبر، الذهبي، (٢٧٣).

لذا كان من المنطقي أن يستعين ابن المسلمة، في تنفيذ سياسته بالشخصيات الحنبلية، على الرغم من عزوفها عن تولي المناصب الرسمية، إلا أن طبيعة المرحلة، فضلاً عما أبدته الخلافة من ميول للاستعانة بهم، جعلت البعض منهم يبدي مرونة إزاء الموقف الحنبلي الرافض، ويتقبل المهمة، ومن هؤلاء الخطيب البغدادي، الشافعي المذهب الذي أذن له من الخليفة القائم بأمر الله، أن يحدِّث في جامع المنصور[١]، ثم أصبح مستشاراً للوزير، وإليه ينسب اكتشاف تزوير الكتاب الذي رفعه اليهود، وادعوا أنه كتاب الرسول محمد ﷺ، بإسقاط الجزية عن أهل خيبر[٢]، فعرضه ابن المسلمة على الخطيب البغدادي، فأبان مواطن التزوير فيه، وبمشورته كتب الوزير كتاباً عن الخليفة، بأخذ الجزية من اليهود الخيابرة[٣].

ويبدو أن الدعم الذي ناله الخطيب البغدادي، وتقديمه لتولي مناصب مهمة ضمن مؤسسة الخلافة، كان تهيئة له للمساهمة في تنفيذ سياسة ابن المسلمة، واستناداً إلى ذلك عهد إليه مهمة الإشراف على المحدِّثين والخطباء والوعاظ، إذ أصدر أمراً «إلى القصاص والوعاظ، ألا يورد أحد حديثاً عن رسول الله ﷺ، حتى يعرضه على أبي بكر الخطيب، فما أمرهم بإيراده أوردوه، وما منعهم منه ألغوه»[٤].

وبذلك جعل ابن المسلمة من السلطة مرجعية تمتلك وحدها اختيار (الكفاءة) الجديرة بتصويب الحديث وملحقاته بشكل عام. وبهذا أفقد الاتجاهات المخالفة في الرأي، الحرية في استخدام الحديث، مصدراً شرعياً، طالما تجاوزوا في اعتماده لدعم طروحاتهم وأفكارهم، فضلاً عن ذلك فقد جنّد الفقهاء والوعاظ، لنشر أفكار الخلافة والتصدي لمخالفيها، ولما كان أغلبيتهم في هذه المدة من الحنابلة[٥] فقد مارسوا رقابة فكرية صارمة ضد كل من يخالف توجهاتهم من منطلق «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٦].

---

(١) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ٤/١٦.

(٢) شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ٣/٣١١.

(٣) معجم الأُدباء، ياقوت الحموي، ٤/١٨.

(٤) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ٤/١٩.

(٥) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/١٥٥، ١٥٨، ١٥٩؛ طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ٢/٢٣٤-٢٣٧؛ شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ٣/٣٣١-٣٥١.

(٦) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/٤١؛ مرآة الجنان، اليافعي، ٣/٣٤.

ولتحقيق ذلك، ولإفساح المجال أمام الحنابلة المذكورين في أن يتناولوا القانون بأيديهم وفق المبدأ المذكور، فإن ابن المسلمة اعتقل سنة (٤٣٨هـ/ ١٠٤٦م)، صاحب شرطة بغداد وهو (أبو محمد النسوي) المدعوم من قبل السلطة البويهية، والمكروه من قبل الرأي العام لتعسفه تجاههم، ورفض ابن المسلمة سعاية الوزير البويهي، ذي السعادات، في الإفراج عنه، بعد أن قدّم للخليفة مبررات معقولة لاتهامه بجرائم قتل مجهولة[١].

هيأ ابن المسلمة كما اعتقد، الأجواء للمضي في تطبيق منظوره على الواقع، فأصدر سنة (٤٤١هـ/ ١٠٤٩م) قراراً بالغ الحساسية، أمر بموجبه منع الاحتفال بيوم عاشوراء، فأدى رفض قراره إلى حدوث اضطرابات بين عامة أهل بغداد المختلفي المشارب، اضطرت الخليفة للتدخل وتطويق الآثار التي أفرزها وزيره[٢].

ويبدو أن ابن المسلمة آثر التهدئة وعدم التصعيد، خاصة بعد تدخل الخليفة، لذلك أبدى مرونة تجاه ردود الفعل على قراره والتي ربما لم يتوقعها. يؤكد ذلك معاقبته للقاضي علي بن الحسن التنوخي، وذلك بإسقاط شهادته وفرضه عليه الإقامة في منزله، عندما بلغه أن التنوخي قد عقد اجتماعاً في داره، استنكر خلاله موقف الوزير المتساهل تجاه ما تمخض عن قراره من ردود أفعال تمثلت في أحداث سنة (٤٤١هـ/ ١٠٤٩م)[٣]. وقد نتج عن هذا الموقف سيادة الهدوء، إذ ظهرت بوادر تآلف بين الأطراف المتنازعة، طيلة السنة التالية[٤].

لا شك أن ابن المسلمة، الذي كان مدعوماً من الخليفة، ضمن الحدود التي لا تؤدي إلى إحداث فوضى داخلية – يسانده تيار حنبلي قوي – قد أدرك من خلال ما جرى أنه قد تعجل في تنفيذ سياسته، وأن إجراءاته في المرحلة السابقة كانت من القصور بحيث لم يفلح في تطويع

(١) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ٨/ ١٤٠–١٤٣؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٥٣.

(٣) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٤١، ١٤٢.

(٤) المصدر نفسه، ٨/ ١٤٦؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٥٧.

الواقع الفكري لتصوراته، لذلك رأى أن الحاجة ضرورية للدعم والمساندة، ربما من خارج صفوف الحنابلة، يمنح الشرعية للنظام السياسي الذي تعرض للطعن والتشكك من قبل الاتجاهات الأخرى، مستهدفاً تبرير وتوطيد الأساس الديني للدولة الإسلامية، وتأييد الخلافة العباسية في صراعها للحفاظ على سلطتها بوجه الضغوط والتحديات السياسية والفكرية، في محاولة منه لإشراك جميع الاتجاهات المفضلة لديه لتحقيق هذا الهدف.

في هذه الفترة ألف كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» لأبي الحسن الماوردي(١)، أحد الشخصيات المقربة – منذ زمن مبكر – من الخلافة(٢)، وسفيرها إلى أمراء الأطراف(٣) والمعروف بطابعه الشافعي المعتدل(٤)، وجاء كتابه بمثابة دستور ودليل عمل للخلافة، صيغت بنوده في هدي الشريعة، وضرورات الأوضاع المتطورة(٥).

ويذهب الباحثون(٦) إلى أن الماوردي ألف هذا الكتاب ما بين السنوات من (٤٣٧–٤٥٠هـ/ ١٠٤٥–١٠٥٨م)، أي خلال الفترة التي تولى فيها ابن المسلمة منصب الوزارة، لذلك يمكن القول: إن تصريح الماوردي في أنه امتثل في وضع هذا الكتاب «لأمر من لزمت

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الشافعي، للاطلاع على ترجمته، انظر: مقدمة كتاب أدب القاضي، للماوردي، ١/١٤–٤١.

(٢) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/١٣٣–١١٦.

(٣) المصدر نفسه، ٨/١١٣–١١٦.

(٤) قوانين الوزارة، الماوردي، ص٥٩.

(٥) الماوردي، مشتاق، ٣–٥.

(٦) يختلف المؤرخون في تحديد تاريخ تأليف الماوردي لكتاب الأحكام السلطانية، فيذكر البعض أن تاريخ تصنيفه في سنة (٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)، أي في عهد الخليفة القادر بالله، القاضي أبو يعلى الفراء: أبو فارس، ٥٢٢، بينما يحدد لاوست ذلك بين عامي (٤٣٧–٤٥٠هـ/ ١٠٥٨/١٠٤٥م)؛

State and Government in medieval Islam: Lambton, p.88

أما السيد، فيقرر تاريخ تصنيف الكتاب بسنة (٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م)، ينظر: الأمة والجماعة، رضوان السيد، ص٩١.

طاعته»[١]، قد تكون إشارة إلى الوزير، خاصة إذا أدركنا أن أحكام الماوردي جاءت منسجمة مع سياسة الوزير والخلافة بشكل أخص، ومن هنا نستطيع القول إن الروح التي اجتمعت كقاسم مشترك بين الوزير والخليفة ودعاة الاستقرار للخلافة والتخلص من خصومها المتسلطين، عكست نفسها واضحة مكتوبة في عمل هذا العالم والفقيه السياسي المجرب[٢].

وإذا ما صح هذا الافتراض، فإن الوزير يكون أحد الأقطاب في إطار السلطة العليا للخلافة التي دفعت الماوردي وحفزته لإنجاز مثل هذا العمل الدستوري المهم. وإن مما لا شك فيه أن الوزير قد استهدف من وراء ذلك، تحقيق عدة أهداف، يأتي في مقدمتها، حرصه على إيضاح الملامح الأساسية للبرنامج السياسي، لدولة قوية قادرة، وما يستلزم ذلك من صلاحيات – سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية – تفوض له، لتطبيق هذا البرنامج، وهذا يوضح سعي الوزير لتأكيد الصلاحيات المفتقدة للوزارة في ظل التسلط البويهي، ولتوضيح ذلك بشكل أكثر دقة ألف له الماوردي كتاب «قوانين الوزارة، وسياسة الملك»[٣]. فضلاً عن ذلك، فإن إشراك الماوردي – الشافعي – في هذه المهمة كان بمثابة دعوة لكل الاتجاهات لأن تعي مسؤولياتها ودورها في الدفاع عن الخلافة ومساندتها، باعتبارها ممثلة للجميع دون الاقتصار على اتجاه واحد بعينه.

وقد لا نستطيع أن نحدد من خلال الوقائع التاريخية، المدى الذي استطاع فيه الوزير أن يمثل القواعد الأساسية التي ضمنها الماوردي كتابه «الأحكام السلطانية»، ودرجة التزامه بحجم النصائح التي أسداها له في «قوانين الوزارة» إلا أن بعض الدلائل تشير، إلى أن ما جاء به الماوردي – وهو لا يعدو في اعتقادنا سوى ما كان الوزير يتفق فيه مع الماوردي، لمعالجة مشاكل الخلافة – اكتسب صيغة التنظير المشرع – قد تجسد بصورة جلية في سياسته الخارجية «الموقف

(١) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص١٢ .

(٢) قوانين الوزارة، الماوردي، ص١٠ .

(٣) المصدر نفسه، ص١١٩ .

من الفاطميين والسلاجقة». في حين نلاحظ، أن تعقيدات الوضع الداخلي؛ قد أضفت على سياسته الإرتباك وعدم الوضوح، خاصة فيما يتعلق بموقفه من الاتجاهات فكرياً وسياسياً مع الخلافة مما سيتأكد لاحقاً.

إن حوادث الشارع البغدادي، التي تجددت ابتداءً من شهر صفر سنة (٤٤٣هـ/ ١٠٥١م) أظهرت بأن الوزير لم يكن بقادر كلياً على التوفيق ما بين اتجاه الحنابلة الضاغط بقوة في سبيل تحقيق أفكارهم، وفرض سلوكيتهم، وما بين رغبة الخليفة المشروعة في أن لا يكون ممثلاً لسلوكية فئة معينة، دون أخرى من أوساط مواطنيه، إذ تنازع موقف الوزير من هذه الأحداث اتجاهان: أولهما: ميوله الحنبلية التي حتّمت عليه مجاراة الحنابلة الذين حملوا العامة على الإغراق في الفتنة، ولم ينصاعوا لأمر الخليفة بكف القتال[١]، وثانيهما: حرصه على امتثال التوجه العام للخلافة في تجنب إحداث فوضى اجتماعية، في ظروف تسعى فيها لاستعادة حضورها دون اللجوء إلى العنف[٢]، فعندما تفاقم الوضع، تدخل الخليفة القائم بأمر الله، وأوعز إلى صاحب الشرطة (أبي محمد النسوي) لوضع حد للفتنة، فطلب هذا أن يرافقه الوزير، لأن ما جرى لم يجر مثله. ومرة أخرى يؤثر الوزير التهدئة وعدم التصعيد، إذ يوجه صاحب الشرطة، بعدم استخدام العنف بقوله «إن واخذنا الكل خرب البلد، فالأصلح التغاضي»[٣].

عموماً نالت سياسة الوزير، الدعم والتأييد على الصعيدين، الخارجي والداخلي، ففي رمضان من سنة (٤٤٣هـ/ ١٠٥١م)، وصل رسول من قبل طغرلبك السلجوقي إلى بغداد،

(١) انتدب ابن المذهّب القاضي والزهيري، وغيرهما من الحنابلة، أصحاب عبد الصمد، لحمل العامة على الإغراق في الفتنة، فأمسك نواب الملك الرحيم البويهي، عن كفهم غيظاً من رئيس الرؤساء لميله إلى الحنابلة، الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٥٩.

عبد الصمد بن عمر بن محمد الواعظ الزاهد، قرأ القرآن ودرس الفقه، وسمع الحديث الكثير، ولزم طريق المجاهدة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، توفي سنة (٣٩٧هـ/ ٩٨٩م). ينظر: المنتظم، ابن الجوزي، ٧/ ٢٣٥، ٢٣٦؛ مرآة الزمان، سبط ابن الجوزي، ص٢٧١.

(٢) قوانين الوزارة، الماوردي، ١٢١، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٦.

(٣) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٥١.

لتقديم فروض الطاعة والولاء، والشكر والإنعام، للخليفة ووزيره[١]، وفي عيد الأضحى من العام نفسه، استدعى الخليفة وزيره وخلع عليه، ولقبه «جمال الورى شرف الوزراء»[٢] ولم يكن من حدث يستدعي هذا التكريم سوى ما يمكن اعتباره اشارة لرضى الخليفة عن وزيره.

إلا أن تجدد حوادث الشارع البغدادي في السنوات اللاحقة (٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م) و(٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م)[٣] كشفت قصور الإجراءات التي اتخذها الوزير، وإخفاقها في فرض نفوذ الفئات المتحالفة مع الخلافة. وهذا ما جعله يدرك بأن الحل لا يكمن في الداخل فقط، اعتقاداً منه بأنّ جانباً كبيراً مما يجري إنما بتحريض وتوجيه قوى خارجية، وبالذات الخلافة الفاطمية، لذلك شهدت سنة (٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م) إحياء الوثيقة التي وضعها الخليفة القادر بالله سنة (٤٠٢هـ/ ١٠١١م)، والتي تضمنت التشكيك بنسب الفاطميين واتهامهم بالخروج عن مبادئ الإسلام، وجدد التصديق على ذلك من قبل الفقهاء والعلماء والأشراف، وأرسلت نسخ من ذلك إلى الأقاليم[٤].

ويبدو أن الوزير لم يكن يهدف من وراء ذلك، الإساءة للفاطميين فحسب، بل للإعلان عن وجود ترابط في الأهداف والمصالح بين القوى الرئيسة التي عدها الوزير، مصدراً للتهديد الذي يحدق بالخلافة العباسية، أي بين المتسلطين البويهيين، والتيارات المخالفة في الرأي في الداخل، والخلافة الفاطمية في الخارج.

إن هذا الاجراء، فضلاً عما استهدف منه، يؤشر طبيعة الهاجس الذي كان يسيطر على الوزير، فعلى الرغم من انشغاله في الداخل، إلا أنه أولى الجبهة الفاطمية اهتمامه الأكبر، معتبراً إياها الأكثر خطورة، إذ إن الفاطميين يمتلكون من القوة العسكرية، ما يمكنهم من تحقيق

---

(١) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٦٠ .

(٢) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٥١ .

(٣) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٥٤-١٥٧ .

(٤) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٥٤، ١٥٥؛ أخبار مصر، ابن ميسر، ٢/ ٦؛ إتعاظ الحنفا، المقريزي، ٢/ ٢٢٣ .

أهدافهم في الخلافة العباسية دون مواجهة حقيقية، خاصة بعد أن أصبحوا يشرفون على العراق منذ سيطرتهم على حلب سنة (٤٤١هـ/ ١٠٤٢م)[١] وأعاد الخطبة للخليفة القائم بأمر الله في الحجاز وحلب ودمشق[٢].

ولكن بقي الوضع في بغداد يمثل مشكلته الحقيقة، واختباراً صعباً لمنظوره السياسي؛ فقد استهلت سنة (٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م) بتجدد أحداث الشارع في بغداد، وكان هذه المرة بين الاتجاهات المتحالفة مع السلطة ذاتها، إذ اشتد الخلاف بين (الشافعية والحنابلة)، حول أحاديث الصفات التي تعرّض لها أبو يعلى الحنبلي، في كتابه (إبطال التأويلات لأخبار الصفات)[٣]، فتولى الوزير هذه المرة، التحكيم بين المختلفين نيابة عن الخليفة، ولم يكن منتظراً منه سوى الإقرار بالمبدأ الذي أعلنته الخلافة في المنشور القادري فيما يتعلق بهذا الموضوع، ففي اجتماع ضم جمعاً غفيراً من شيوخ الفقهاء، بينهم أبو يعلى، أعلن الوزير أن «القرآن كلام الله، وأخبار الصفات تمر كما جاءت»[٤]. وهو وإن جدد موقف الخلافة في ذلك، وانتصر للموقف الحنبلي، إلا أنه لم يتمكن من إقناع الشافعية بالقبول وإنهاء معارضتهم، فاستحكمت القطيعة بينهم وبين الحنابلة، الذين شجعهم الدعم الرسمي للمغالاة في مواقفهم تجاه الشافعية[٥].

ومرة أخرى تجد إجراءات الوزير الدعم والتأييد، إذ أخذ السلاجقة على عاتقهم، منذ هذا التاريخ، بالتضييق على الأشاعرة – بدعوى خروجهم على طريقة السلف في مسألة الصفات – حتى اضطروهم على مغادرة نيسابور[٦] وهذا بلا شك مؤشر واضح على المدى الذي بلغته

---

(١) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٥٣؛ مرآة الزمان، سبط بن الجوزي ص٢٩٢ .

(٢) العبر، الذهبي، ٣/ ٢٥٠؛ مآثر الإنافة، القلقشندي، ١/ ٣٤٧ .

(٣) طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ٢/ ١٩٨ .

(٤) طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ٢/ ١٩٨، ١٩٩ .

(٥) وقع النزاع بين الحنابلة والشافعية لاختلافات إجتهادية في فروع الفقه، كالاحتجاج على الجهر بالبسملة، فأدى هذا إلى قتال عنيف، وتغيبت الشافعية عن الجمعات خوفاً من الحنابلة. المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٦٣؛ طبقات الشافعية، السبكي، ٤/ ٣٣٤، ٣٣٥ .

(٦) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٤٧–١٥٨؛ طبقات الشافعية، السبكي، ٣/ ٣٨٩–٣٩٣ .

العلاقات من تقارب وانسجام بين السلاجقة والخلافة وميول كليهما لإيجاد أواصر للتعاون تحقيقاً لأهدافها، السلاجقة الذين كانوا يسعون لنيل الحظوة لدى الخلافة، للحصول على الشرعية في توسعهم، والخلافة ووزيرها، الذين وجدوا في السلاجقة قوة صاعدة يمكن الاستفادة من إمكاناتها في الضغط على البويهيين الذين بلغوا من الضعف بحيث عجزوا عن السيطرة على تطورات الأحداث في بغداد، فبات أمر الخلاص منهم، مما يمكن أن يتم، بالمزيد من التقارب مع من يمكن أن يخدم الخلافة بهذا الشأن.

ويبدو أن الوزير كان مقتنعاً، ومنذ فترة مبكرة، بالتلويح بتعاطف السلاجقة مع الخلافة، لتشذيب تجاوزات البويهيين وردعهم بشكل غير مرئي، أو حتى مصرح به في بعض الأحيان. وكذلك لإبقاء السلاجقة، ورقة أخيرة، لدرء الخطر الفاطمي، الذي كان ناشطاً في المناطق المحيطة ببلاد الخلافة، لحظة يفكر الفاطميون بدخول بغداد، وتحقيق حلمهم بالقضاء على الخلافة العباسية، ويرجح أن الوزير أفاد من التراث الرسمي وشبهه في الاتصال بالسلاجقة منذ عقود من هذا القرن، والمتمثل بمراسلات السلاجقة مع الخلافة، وردود الأخيرة عليها، وما أحدثته هذه المراسلات من تآلف بين الطرفين.

من هنا يمكن القول إن الوزير كان إلى حد ما، ذلك العنصر الأكثر نشاطاً في إطار السلطة العليا، باتجاه التعاون مع السلاجقة، ولا يعني ذلك ابتعاد مثل تلك الرغبة عن نفس الخليفة، ولكن الواضح أن الأمر كان متروكاً بحدوده، كما هو الشأن في أمور أخرى، إلى الوزير في الإفادة من السلاجقة.

ففي مستهل سنة (٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م)، شغب الجند الأتراك مطالبين بدفع رواتبهم، وعزموا على محاصرة دار الخلافة، حيث اعتصم وزير الملك الرحيم، «وعظم انحلال السلطنة بالكلية»(١)، فهدد الخليفة بالخروج من بغداد إلى حيث يعرف حقه(٢)، تلويحاً للأتراك

---

(١) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/١٥٩، ١٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ٨/١٦٠.

للاستعانة عليهم بالسلاجقة، الذين سيطروا في هذا الوقت على إذربيجان وخطب لهم في الموصل[١]، واستولى حليفهم قريش بن بدران العقيلي على الأنبار، وكانت تابعة لنفوذ أبي الحارث البساسيري[٢].

كان سير الأحداث بهذا الاتجاه، يتوافق وسياسة الوزير، الذي أخذ يضيق الخناق على السلطة البويهية، بموالاته العلنية للتوسع السلجوقي، إذ استقبل في بغداد، صاحبي قريش العقيلي (أبا الغنائم وأبا سعد ابني المحلبان)، الذين استغلا الأحداث التي شهدها الشارع البغدادي في محرم سنة (٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م)، للسطو على متاع وأموال البساسيري، وعندما طلب الأخير تسليمهم إليه، لاتهامه لهما بالسرقة وفتح البثوق، رفض الوزير، وساعدهم في الهرب إلى الأنبار[٣].

وبهذا ظهر الصراع الخفي إلى العلن، بين القوتين اللتين سعتا لإحلال الفراغ الذي أفرزه ضعف السلطة البويهية في بغداد، إذ رد البساسيري على موقف الوزير، بتأخره عن تقديم الولاء للخليفة - كما جرت العادة - والتضييق على مصالح الوزير وقطع مشاهراته من دار الضرب، ثم أعلن اتهامه بالعمالة للسلاجقة، وأنه كان السبب في خراب البلاد[٤] ثم قام في ذي الحجة سنة (٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م)، بالاستيلاء على الأنبار، وألقى القبض على أبي الغنائم ابن المحلبان، حليف الوزير، وجاء به إلى بغداد، حيث شهر به وقرر صلبه[٥].

ويبدو أن الخليفة لم يكن مستعداً لإثارة البساسيري كيلا يجعل منه عدواً مباشراً في هذه المرحلة، وأنه لا يزال بالإمكان احتواء هذا الرجل الذي يفترض فيه أن يؤول إلى الولاء للخلافة

(١) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٦٧، ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ٨/ ٦٧، ٦٨.

(٣) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٦٨.

(٤) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٦٠؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٦٨.

(٥) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٦١.

العباسية، إذ راسله بما طيب قلبه وأمر له بخلعة[١]، إلا أن الخليفة لم يتخل عن وزيره، إذ أعلن ثقته به وخلع عليه، وأنابه ليؤم الناس في الصلاة في جامع المنصور[٢].

أفلح هذا الحل إلى حد ما، في إرجاء الصراع بين الطرفين، إلا أن ذلك لم يؤجله طويلاً، إذ سرعان ما تجدد الخلاف، بعد أن استأنف الوزير، هجومه على البساسيري، مستغلاً غيابه عن بغداد – لرحيله إلى واسط، بصحبة الملك الرحيم البويهي[٣]– فأوعز في مستهل سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م)، إلى مجموعة من الحنابلة، للطلب من الخليفة، بأن يأذن لهم (بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، «وأن يتقدم إلى أصحاب الديوان بمساعدتهم، فأجيبوا إلى ذلك»[٤]، فأحدثوا من هذا المنطلق شغباً كبيراً طالت خلاله أيديهم أملاك البساسيري، يساعدهم في ذلك حاجب باب المراتب من قبل الديوان، وكان ذلك في ربيع الآخر من سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م)، وعندما بلغ الخبر البساسيري في واسط، أعلن أن ذلك جرى بتدبير من الوزير[٥]، فتجدد الصراع بينهما، وتبادل الطرفان شتى الاتهامات، حتى بلغ الخلاف مداه بعد شهور ستة، عندما أباح الوزير للعامة، وللحنابلة بشكل خاص، ذم البساسيري والتشنيع عليه، ثم أذن لهم في رمضان من العام نفسه، بنهب دوره وإحراقها والتنكيل بأهله ونوابه[٦] إلا أن الخليفة لم يكن يتعجل نهاية البساسيري، إذ رفض التماساً قدمه الوزير، للخلاص منه بقوله: «ليس الآن وقت هلاكه»[٧]، ويبدو أن الخليفة كان حريصاً على عدم إخلاء بغداد من القوات العسكرية في ظروف كانت تنذر باحتمالات تعرضها لخطر خارجي، خاصة أن هذه القوات

---

(١) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٦١ .

(٢) المصدر نفسه، ٨/ ١٦٠ .

(٣) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٧٠؛ العبر، ابن خلدون، ٤/ ٢٦٥ .

(٤) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٦٢؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٧٠ .

(٥) المصدر نفسه، ٨/ ٧٠ .

(٦) المصدر نفسه، ٨/ ٧٠؛ المختصر، أبو الفداء، ٢/ ١٨٢، ١٨٣ .

(٧) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٦٢ .

أصبحت أكثر انصياعاً لإرادته في ظل غياب سلطة الأمير البويهي[١]، وهذا ما دعا الوزير – سعياً منه للتخلص من البساسيري – لأن يصعّد من وتيرة هجومه، وأن يوجه للبساسيري تهمة الخيانة العظمى، وذلك لقيامه بمراسلة الفاطميين، والتعاون معهم في إسقاط الخلافة العباسية[٢] واستهدف الوزير من ذلك، تشويه سمعة البسايري في أوساط الجند والعامة من جهة، فضلاً عن إقناع الخليفة بخطورة الإبقاء عليه، ولتعزيز اتهامه استقدم طائفة من جند البساسيري من واسط، ليخبروا الخليفة بأن قائدهم عازم على الاستيلاء على دار الخلافة لصالح الفاطميين، وبذلك فسد حاله مع الخليفة إلى الحد الذي لا يرجىٰ صلاحه[٣]، إذ أرسل الخليفة إلى الملك الرحيم في واسط، ليعلمه بأن البساسيري، قد خلع الطاعة وكاتب الفاطميين، لذا عليه مفارقته والعودة إلى بغداد، لتولي الديوان أمره، فهرب البساسيري إلى الحلة[٤]، وبذلك حقق الوزير أمنيته في الخلاص من القوة التي كانت تشاطره السلطة والنفوذ في بغداد.

وهكذا كان لتطور الخلاف بين هذين الشخصين أثره في تطور الأحداث تطوراً خطيراً، فعلى الرغم من أن الخلاف منشأه الظرف الاجتماعي والسياسي في بغداد، في ذلك العصر، إلا أن الخلاف الشخصي بدوره دفع بالأوضاع إلى ما هو أسوأ، خاصة عندما بدأ أمر زج قوى خارجية لحسم الصراع في بغداد، قاب قوسين أو أدنى من حيث إمكانية الحدوث، ولم يتبق سوى وهلة من الزمن، لكي يتحول ذلك الصراع بين الوزير والقائد العسكري إلى صدام بين السلاجقة والفاطميين على أرض العراق.

(٥)

استغل السلاجقة هذه الأوضاع، إذ أعلن طغر لبك رغبته في المجيء إلى بغداد، للتبرك بزيارة الخليفة، ثم الذهاب إلى الحج وتعمير طريق مكة، والمسير إلى بلاد الشام ومصر لإسقاط الخلافة

(١) المصدر نفسه، ٨/ ٩١–٩٦؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ١٧١؛ العبر، ابن خلدون، ٤/ ٤٨٣ .

(٢) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٦٣ .

(٣) المصدر نفسه، ٨/ ١٦٣؛ تاريخ مصر، لابن ميسر، ٢/ ١١ .

(٤) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٧١ .

الفاطمية[١]. أثار هذا الإعلان مخاوف الجند الأتراك في بغداد، فقدموا التماساً إلى الخليفة – الذي ضحوا في سبيل إرضائه بقائدهم البساسيري – أن لا يجيب طغرلبك إلى طلبه[٢]. ولم تخبرنا المصادر عن ردود فعل الخليفة تجاه هذا الالتماس، ربما لتسلط المزيد من الضغوط على البويهيين وجندهم غير المنضبطين في بغداد، وهذا ما يوافق مشيئة الوزير الذي ذهب شأواً بعيداً في التواصل مع السلاجقة في سبيل إنهاء الوجود السياسي والعسكري للبويهيين، إذ يصرح ابن الأثير[٣] بذلك بقوله: «كان رئيس الرؤساء يؤثر محبة طغرلبك ويختار انقراض الدولة الديلمية».

وعلى الرغم من أن طغرلبك، لم يكن كلياً معولاً على أن يستدعيه أحد، أو يسمح له بدخول بغداد، إذ كان بإمكانه أن يفعل ما يشاء، بعد أن حقق أهدافه في بلاد إيران وتحشدت أغلب قواته على حدود العراق، إلا أن كل الدلائل كانت تشير إلى أن الوزير كان بانتظار هذا الحدث وسعى لتحقيقه، لذا خرج على رأس وفد كبير لاستقبال طغرلبك، عند توجهه إلى بغداد، يوم الإثنين، الخامس والعشرين من رمضان سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م)[٤].

تأخر استقبال الخليفة لطغرلبك السلجوقي، لأكثر من سنة من بعد دخوله العاصمة[٥]، ويبدو أن الخليفة الذي استعان بالغزنويين للضغط على البويهيين، كان يريد أن يبقى هذا التأثير بعيداً عن عاصمة ملكه، وهذا ما جعله لا يلبي رغبة محمود الغزنوي بالقدوم إلى بغداد[٦]. وهو وإن لم يعارض دخول طغرلبك بغداد، إلا أنه كان ينتظر منه أن يعمل على تنفيذ ما أعلن

(١) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٦٤–٢٠٨؛ طبقات الشافعية، السبكي، ٥/ ٢٤٩؛ العبر، ابن خلدون، ٤/ ٤٩٣.

(٢) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٧١.

(٣) الكامل، ٨/ ٧١.

(٤) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٦٤؛ راحة الصدور، الراوندي، ص١٦٩؛ أخبار الدولة السلجوقية، الحسيني، ص١٠.

(٥) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٨٠.

(٦) تاريخ البيهقي، ٣٢١، ٣٧٨؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٤.

عنه، وهو زيارة الخليفة، ثم الخروج لأداء فريضة الحج، والمسير بعدها لقتال الفاطميين، لا أن يجعل من بغداد مستقراً له، وهذا دليل على أن الخليفة كان أكثر تريثاً وأقل رغبة مما كان عليه الأمر لدى الوزير الجريء والمتسرع، وإننا بهذا لا نستطيع إلا أن نقول: إن كل التراكمات الشخصية والسياسية، الداخلية والخارجية، كان لها أثرها في اندفاع الوزير وإسراعه للالتقاء بالسلاجقة، الأمر الذي ظل الخليفة منه على وجل، وليس بالضرورة على عدم قبوله.

أياً كان الأمر، فقد بدا الدخول السلجوقي، انتصاراً للوزير، ولكن في حقيقة الأمر، كان إعلاناً لفشله في تحقيق أهداف الخلافة في التحرر والاستقلال وفرض سيادتها في الداخل وهيبتها في الخارج - الذي عرضها كمطمح، أحسن من عرضها، وفق ظروف ذلك الوقت الماوردي في أحكامه السلطانية، بغض النظر عن المدى الذي كان الوزير متفقاً فيه معه -. وبذلك ذهبت سدى كل تلك الجهود التي بذلتها الخلافة بكل فصائلها لتحقيق هذه الأهداف. بعد أن أدركت أن كل ما فعلته خلال قرن ونيف، لم يسفر إلا عن استبدال قوة ضعيفة منهارة، بأخرى أكثر شدة وقوة.

أما الوزير، فيبدو أنّ كل ما حققه من هذا التغيير، هو استناده على قوة، أبدت تعاطفها على نطاق محدود مع توجهاته الفكرية، فأكسبت سياسته في هذا المجال طابعاً من القوة والمباشرة.

من هذا المنطلق، استغل الوزير، الظروف المستجدة في ظل الوجود السلجوقي - لتنظيم القوة التي قدمت له الدعم في المرحلة السابقة - ألا وهي قوة الحنابلة - ربما ليكون أكثر تحكماً في توجيه ثقلها وسيطرتها على أوساط العامة من جهة، ولربط تحركاتها بسياسة الخلافة، وذلك من خلال إسناد الوظائف لشخصياتها النافذة من جهة أخرى، لهذا بذل الكثير من الجهد والوقت لاقناع أبي يعلى الحنبلي، الذي انتهت إليه رئاسة الحنابلة في هذه المدة[١]، لتولي

---

(١) الوافي بالوفيات، الصفدي، ٣/٧؛ يقول ابن أبي يعلى: «سمعت خالي عبد الله يقول: حضرت مع القاضي الإمام والدك في دار رئيس الرؤساء، بعد مجئ طغرلبك، وقد أنفذ إليه غير مرة ليحضر، فلما حضر قربه رئيس الرؤساء، وزاد في إكرامه وإعظامه وأجلسه حتى مس بعضه بجنب المخدة، وقال له: ما سمعه أهل المجلس: لم يزل بيت المسلمة وبيت الفراء ممتزجين مختلطين، فما هذا الانقطاع». طبقات الحنابلة، أبو يعلى، ٢/٢٢٢،٢٢٣.

منصب القضاء في حريم دار الخلافة، إثر وفاة قاضي القضاة الشافعي، أبي عبد الله بن ماكولا في شوال سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥)[١]، وهو منصب ما كان ليقبله، أو يقبل مثله، أبو يعلى نفسه، أو أي من كبار الحنابلة في ذلك الوقت، لولا اقتراب الوزير منه ومحاولة احتوائه وتمكين الأمور بواسطته. وبذلك أصبح أبو يعلى، على الرغم من الشروط التي أعلنها لقبول هذا المنصب، أحد موظفي مؤسسة الخلافة، الملتزمين بتحقيق أهدافها[٢]، لذلك يذهب أغلب الظن إلى أن الوزير (ابن المسلمة) قد حفزه بقدر كبير من الجهد للتشريع لدولة قادرة، يحدد فيه حقوقها وواجباتها، فكان ثمرة ذلك ظهور كتابه الأحكام السلطانية[٣].

وعلى الرغم من وجود كتاب بنفس العنوان والمحتوى، لأبي الحسن الماوردي، وأن أبا يعلى، استلهم موضوعاته إلى حد التماثل والتطابق، باستثناء بعض الإضافات البسيطة التي عرض فيها وجهة نظر التيار الحنبلي من المسائل التي وردت فيه[٤] إلا أن الوزير كما يبدو استهدف من وراء ذلك أن يأخذ التشريع السياسي بين الفئات المؤتلفة مع الخلافة طابعاً ناضجاً منبعثاً من صميم الدرس الفقهي، حيث الجدل والخلاف في بعض الفروع، والاتفاق والتواصل في أصول مهمة[٥].

من هذا المنطلق استطاع الوزير ابن المسلمة، أن يوجه مختلف التيارات الفكرية، دون ردود فعل واضحة من قبلها، مستنداً على دعم القوة السلجوقية الموجودة في بغداد ومستعيناً بقوة الحنابلة[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ٢/ ١٩٩؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٧٣ .

(٢) وافق أبو يعلى على تولي القضاء، شرط ألا يحضر أيام المواكب، ولا يخرج في الاستقبالات، وأن لا يقصد دار السلطان، وأن يستخلف عنه في الحريم. طبقات الحنابلة، أبو يعلى ٢/ ١٩٩ .

(٣) الأحكام السلطانية، أبو يعلى.

(٤) أبو يعلى الفراء، أبو فارس، (٤٩٩-٥٣٧).

(٥) المرجع نفسه.

(٦) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٧١-١٧٣، ١٧٩ .

إلا أن هذه السياسة لم تؤت أُكلها تماماً، كما طمح منها، ويعود ذلك إلى اعتبارين:

أولهما: أن صلة الحنابلة بالوزير لم تصل في أي وقت من أوقات وجوده في الوزارة، إلى درجة الانقياد له، على الرغم من سعيه لتحقيق مشيئتهم، ذلك أنه متى ما تمكن الوزير من تحقيق توجهاتهم انسجموا معه وساروا معاً، ومتى ابتعد قليلاً عنهم، أو لم يرضهم تركوه وانصرفوا لتحقيق رغائبهم وفق أسلوبهم بمعزل عنه، دون التردد بالتنديد به أو توجيه قاسي الكلام له، وهكذا فإنهم لم يصبحوا أبداً جنداً له، وهذا هو عنصر الإشكال في وضعه كوزير ذي سطوة، مما كان يؤدي به أحياناً – متى ما اجتهد سياسة بمعزل عنهم، أو حاول تنفيذ توجهات الخلافة – إلى الوقوع في مواقف محرجة تربك سياسته وتضعف مركزه وتضع من هيبته، مثال ذلك ما حدث في رمضان سنة (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، أي بعد قرابة الثلاث سنوات من دخول السلاجقة بغداد، إذ قاد الحنابلة حملة لإلزام أهل الذمة بلبس الغيار، ووجهوا لابن المسلمة انتقاداً قاسياً لموقفه المرن تجاه خروج أهل الذمة على ما كان مقرراً لهم وانبساطهم في الأمر(١) ويبدو أن الوزير قد تحفظ على تطبيق هذا الإجراء وحاول تعطيله حفاظاً على استمرار علاقته الحسنة بالسلاجقة الذين اعتمدوا في معظم وظائفهم على أهل الذمة(٢)، «فبان للخليفة باطن الأمر، فتشدد فيه ولم يجد ابن المسلمة مساغاً لما يريد»(٣). ولا ندري مدى انعكاس هذا التعارض على موقف الخليفة من وزيره، أو ردود فعل الأخير تجاه الحنابلة، إذ لم يطل بابن المسلمة العمر، إذ قتل بعد شهرين من هذه الحادثة(٤).

وثانيهما: أن سياسة الشدة التي استخدمها الوزير، وإن أظهرت سيادة الاتجاه الرسمي، إلا أنها لم تفلح في محو آثار الخلافات، ومن خلال إقرار ثوابت تجتمع حولها جميع الاتجاهات الفكرية، التي استكان بعضها رضوخاً لأمر واقع(٥)، ففي غمرة انشغال الوزير في ترتيب الأوضاع في بغداد، معتمداً على دعم الوجود السلجوقي، الذي عول عليه كثيراً، واعتمده

(١) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٩٠.
(٢) المصدر نفسه، ٨/ ١٩٠.
(٣) المصدر نفسه، ٨/ ١٩٠.
(٤) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٩٦.
(٥) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٧٩.

الخيار الرئيس لحماية الخلافة من الأخطار المحدقة بها داخلياً وخارجياً، كان عدوه اللدود، أبو الحارث البساسيري، الذي غادر الحلة إلى الرحبة في الشام[١]، يعد لقوة عسكرية كبيرة، ضمت في صفوفها معظم أمراء العرب في الشام والجزيرة الفراتية والحلة، بدعم مالي وعسكري فاطمي[٢]، وهو يتحين الفرصة لتحقيق هدفه للقضاء على الخلافة العباسية، وحانت الفرصة لهذا الحشد، عند خروج طغرلبك (سلطان السلاجقة) والجند السلجوقي من بغداد سنة (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، لمواجهة تمرد إبراهيم ينال في همدان[٣] إذ انكشفت عاصمة الخلافة بعد أن افتقدت الحماية، وبانت للعيان هشاشة الوضع التي نجم عن تلك السياسة غير المستقرة والمعقدة في ارتكابها، والتي لم تؤد خلال المدة الماضية إلى ترسيخ ثوابت للقوة الذاتية الداخلية التي تعين وتدعم الخلافة في مثل هذه الظروف، وتدخل مما هو خارج إطار الحسبان، مما يمارسه القدر، بخروج السلاجقة من بغداد في اللحظة التي كان فيها الوزير، بل حتى الخلافة أحوج ما يكون إليهم من أي وقت مضى. لهذا ما إن وصلت قوات البساسيري، وحليفه قريش بن بدران بغداد في الثامن من ذي القعدة سنة (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، حتى عم الارتباك والفوضى في داخل المدينة، بعد أن غادرها من تبقى من عساكر السلاجقة للالتحاق بطغرلبك[٤]، ولم يكن للوزير ما يواجه به ذلك الحشد الناقم الذي يقوده أكثر ما يقوده حقد قائده على شخص الوزير نفسه، الذي افتقد موقف المدينة الموحد تجاه الغزو[٥]، لذلك أيقن الخليفة القائم بأمر الله، بعدم جدوى المقاومة، فاضطر للموافقة على اقتراح أبي الأغر بن مزيد على مغادرة بغداد، لكنه عاد عن قراره، إذ صعب عليه مفارقة داره[٦].

---

(١) ديوان المؤيد في الدين، المؤيد في الدين، ص٤٣؛ أخبار مصر، ابن ميسر، ٢/ ٧.

(٢) سيرة المؤيد في الدين، المؤيد في الدين، ١٠٨، ١٢٤؛ اتعاظ الحنفا، المقريزي، ٢/ ٢٣٢، ٢٣٣.

(٣) الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٨٣.

(٤) المصدر نفسه، ٨/ ٨٣.

(٥) دخل البساسيري بغداد يوم الأحد، ثامن ذي القعدة سنة (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) وفي الثالث عشر من ذي القعدة، خطب للمستنصر الفاطمي في جامع المنصور وفي العشرين من ذي القعدة، دعا له في جامع الرصافة. المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٩٢؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٨٣، ٨٤.

(٦) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/ ١٩١؛ الكامل، ابن الأثير، ٨/ ٨٣.

أما الوزير، فقد أظهر قوة النفس، وقرر التصدي دون أن يكون مستعداً، إذ لم يستمع لنصيحة رجال الجيش، ومنهم عميد العراق (أبو نصر)، في المطاولة، والتوقف عن المناجزة، انتظاراً لنجدة قد تأتي من السلطان السلجوقي، فبادر بالقتال ودفع بمجموعة من العامة بالهجوم على البساسيري، فمنوا بالهزيمة. ويعلق ابن الأثير، وهو يضمن رؤيته أكثر مما يروي تفصيلاً مشهوداً بحق ابن المسلمة، قائلاً: إن عميد العراق لما بلغه ذلك « لطم على وجهه، كيف استبد برأيه ولا معرفة له بالحرب »(١).

لقد أبدى ابن المسلمة شجاعة فائقة في القتال والدفاع عن دار الخلافة، إلا أن ميزان القوى لم يكن لصالحه، وعندما أيقن بحتمية الهزيمة، سارع في أخذ الأمان لنفسه وللخليفة من قريش بن بدران العقيلي(٢)، إلا أن البساسيري الذي انتظر طويلاً لحظة الانتقام، لم يكن ليرضى بهذه النتيجة، فاحتج على قريش لانفراده في هذا الأمر، وتم الاتفاق على أن يتسلم قريش الخليفة في ذمته، ويترك الوزير لمصيره مع البساسيري خصمه اللدود، وهكذا حدث. إذ حمل الوزير إلى البساسيري ليواجه نهايته المحتومة، وحيداً لا نصير له، وأن يرى الرايات الفاطمية تنصب في بغداد، ويخطب لخليفتهم المستنصر بالله من على منابرها، بعد أن كافح طويلاً كي لا يشهد هذه النهاية(٣).

ويروي لنا الخطيب البغدادي، صاحب ابن المسلمة وصديقه الودود آخر كلمات الوزير قبل إعدامه، حيث كان يردد « الحمد لله الذي أحياني سعيداً وأماتني شهيداً »(٤).

---

(١) الكامل، ابن الأثير، ٨/٨٣ .

(٢) المنتظم، ابن الجوزي، ٨/١٩٣ .

(٣) المصدر نفسه، ٨/١٩٣ .

(٤) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/٣٩٢؛ الفخري، ابن طباطبا، ص٢٩٥ .

ثبت المصادر والمراجع

١ـ إتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، أحمد بن علي المقريزي، تحقيق محمد حلمي محمد، القاهرة، لجنة إحياء التراث، ١٩٧١م.

٢ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية، علي بن حبيب الماوردي، بغداد، دار الحرية، ١٩٨٩م.

٣ـ الأحكام السلطانية، محمد بن الحسين أبو يعلى، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، مصر، مطبعة مصطفى البابي، ١٩٦٦م.

٤ـ أخبار الدولة السلجوقية، علي بن أحمد الحسيني، اعتناء محدم اقبال، لاهور، ١٩٣٣م.

٥ـ أخبار مصر، محمد بن علي بن ميسر، تصحيح هنري ماسيه، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي، ١٩١٩م.

٦ـ أدب القاضي، علي بن حبيب الماوردي، تحقيق محيي هلال سرحان، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م.

٧ـ الإمتناع والمؤانسة، أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، تصحيح أحمد الزين، وأحمد أمين، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.

٨ـ البداية والنهاية في التاريخ، عماد الدين إسماعيل بن كثير، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٣٢م.

٩ـ تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، بيروت، دار الفكر، د.ت.

١٠ـ تاريخ البيهقي، محمد حسين البيهقي، ترجمة يحيى الخشاب وصادق نشأت، مصر، دار الطباعة الحديثة، ١٠٥٦م.

١١ـ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، عبد الملك بن محمد الثعالبي، تحقيق محمد أبو الفضل، القاهرة، دار النهضة، ١٩٦٥م.

١٢ـ خريدة القصر وجريدة العصر، محمد بن صفي الدين الأصفهاني، تحقيق محمد بهجت الأثري وجميل سعيد، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٥م.

١٣- ديوان المؤيد في الدين، داعي الدعاة، هبة الله بن موسى، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الكتاب، ١٩٤٩م.

١٤- ذيل تاريخ دمشق، حمزة بن أسد بن القلانسي، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨م.

١٥- راحة الصدور وآية السرور، محمد بن علي الراوندي، ترجمة إبراهيم الشواربي وآخرين، القاهرة، دار الصياد، ١٩٦٠م.

١٦- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق مجموعة من المحققين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.

١٧- سيرة المؤيد في الدين، داعي الدعاة، هبة الله بن موسى، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٤٩م.

١٨- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي، بيروت، المكتبة التجارية، د.ت.

١٩- طبقات الحنابلة، محمد بن الحسين، أبو يعلى الفراء، تصحيح محمد حامد الفقي، القاهرة، السنة المحمدية، ١٩٥٢م.

٢٠- طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق محمود الطناحي والحلو، القاهرة، مطبعة عيسى البابي، ١٩٦٤م.

٢١- العبر في خبر مَنْ غبر، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق صلاح الدين المنجد، الكويت، مطبعة الحكومة، ١٩٦٠م.

٢٢- العبر وديوان المبتدأ والخبر، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة، ١٩٧٩م.

٢٣- الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، محمد بن علي بن طباطبا، بيروت، دار صادر، ١٩٦٠م.

٢٤- قوانين الوزارة، علي بن حبيب الماوردي، تحقيق رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩م.

٢٥- الكامل في التاريخ، عز الدين علي بن أبي الكرم بن الأثير، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨م.

٢٦- مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن علي القلقشندي، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٠م.

٢٧- المختصر في أخبار البشر، إسماعيل بن علي أبو الفدا، مصر، المطبعة الحسينية، ١٩٠٧م.

٢٨- مرآة الجنان وعبرة اليقظان، عبد الله بن أسعد اليافعي، الهند، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٠م.

٢٩- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، يوسف بن قزاو غلي، سبط ابن الجوزي، تحقيق جنان جليل محمد، بغداد، الدار الوطنية، ١٩٩٠م.

٣٠- معجم الأدباء، ياقوت بن عبد الله الحموي، تنقيح أحمد فريد، مصر، دار المأمون، ١٩٦٣م.

٣١- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، الهند، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٩هـ.

٣٢- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، أبو علي المحسن بن علي التنوخي، تحقيق عبود الشالجي، بيروت، دار صادر، ١٩٧١م.

٣٣-الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، اعتناء، س.ديردينغ، دمشق، المطبعة الهاشمية، ١٩٥٣م.

٣٤- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس أحمد بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٨م.

ب- المراجع

١- الأمة والجماعة والسلطة، رضوان السيد، بيروت، دار إقرأ، ١٩٨٤م.

٢- ثورة البساسيري في بغداد، عبد الجبار ناجي، مجلة كلية الآداب، مج(٤)، عدد(٥). البصرة، ١٩٧١م.

٣- الجذور التاريخية للوفاق الفكري بين الشيعة والمعتزلة، عبد الحسين مهدي الرحيم، مجلة زانكو، عدد(٣)، العراق، ١٩٧٧م.

٤- العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، سعد فهمي عبد الرزاق، بيروت، الأهلية للنشر، ١٩٨٣م.

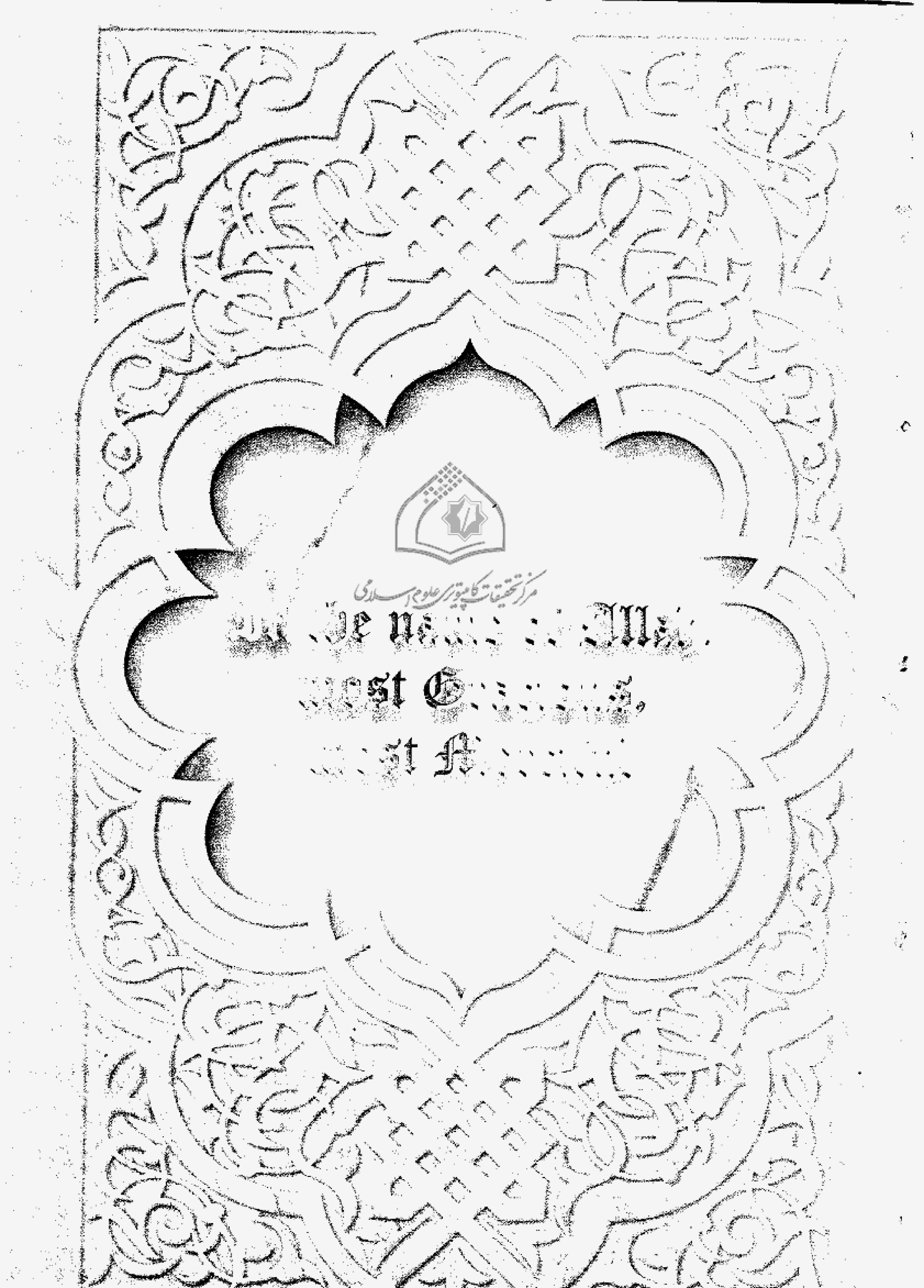
٥- الفقه والسياسة، سعيد بن سعيد، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٢م.

٦- القاضي أبو يعلى الفراء، وكتابه الأحكام السلطانية، محمد عبد القادر أبو فارس، عمان، وزارة الأوقاف، ١٩٨٠م.

٧- مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ناصيف نصار، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م.

٨- State and Government in medieval , Lambton , Oxford University Press , 1981.

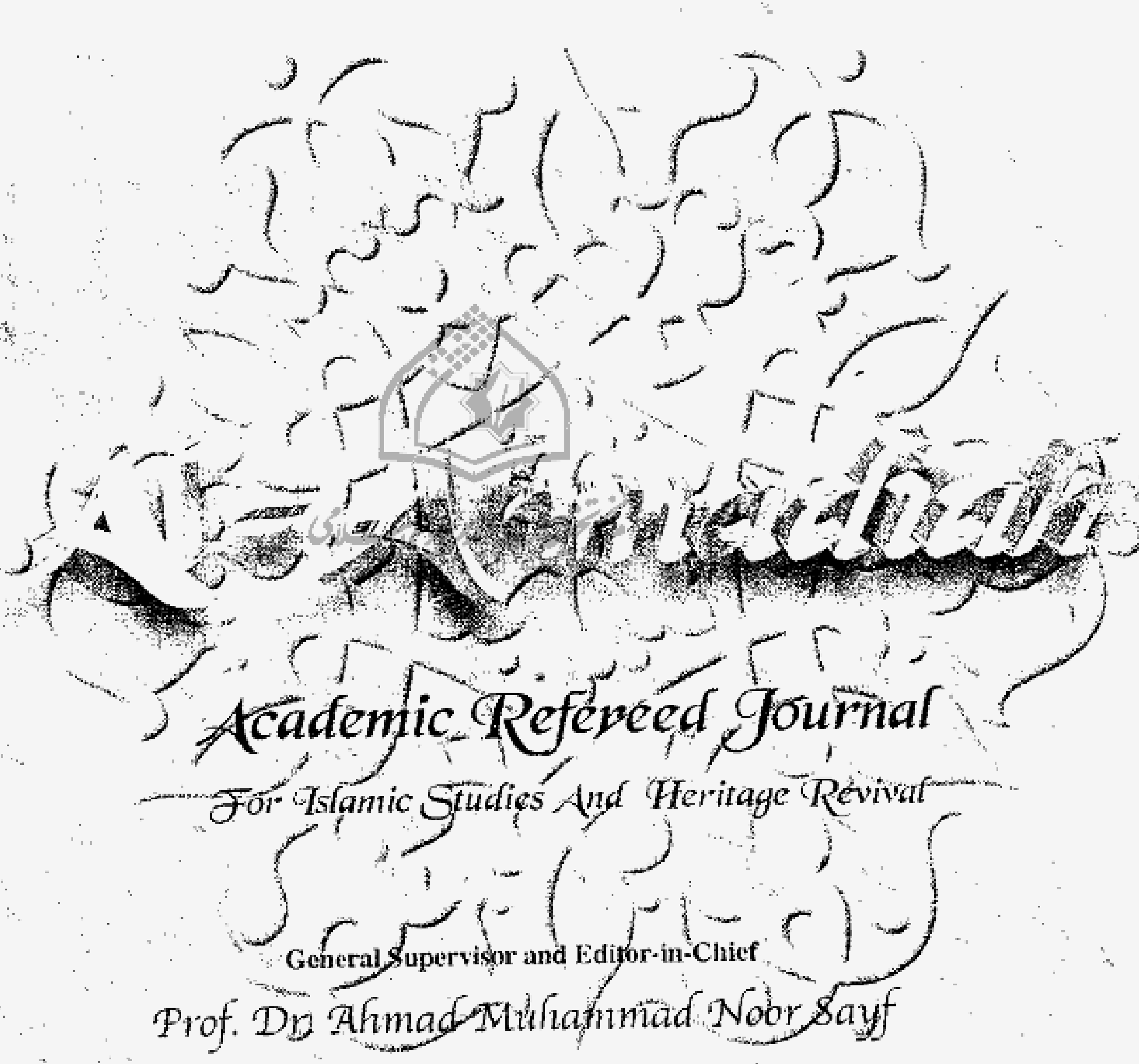








Issue No. 11 Jumada I - 1423 A.H / July 2002 A.D



Academic Refereed Journal

For Islamic Studies And Heritage Revival